عبد اللّه العروي

مفهوم الدولة



المركز الثقافي العربي

عبد الله العروي

مفهوم الدولة



عبد الله العروي

مفهوم الدولة

الكتاب
مفهوم الدولة

تأليف
عبد الله العروي

الطبعة
العاشرة، 2014

عدد الصفحات: 240

القياس: 14 x 21

الترقيم الدولي :
ISBN: 978-9953-68-521-2

الناشر
المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب : 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب : 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 01 ـ 352826 01
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca _casa_bey@yahoo.com

تمهيد

كلٌّ منا يكتشف الدولة قبل أن يكتشف الحرية، أو بعبارة أدَق، تجربة الحرّية تحمل في طياتها تجربة الدولة، لأنّ الدولة هي الوجه الموضوعي القائم في حين أنّ الحرية تَطَلُّعٌ إلى شيء غير محقَّق.

ماذا تعني التربية إذا لم تعنِ معاناة سلطة الأب أو الأمّ أو الحاكم أو الخالق؟

ماذا تعني الحرية إذا لم تَعنِ نقيض المعاناة المذكورة، أي الوعي بحدود موضوعة على التصرُّف؟

مَن عانَى السلطة، أية سلطة، يسمع في نهاية المطاف كلمة دولة التي تتجمَّع فيها ينابيع جميع السلطات. يعيش المرء طوال حياته، وحتى مماته، دون أن يتساءل مرة واحدة عن مضمون الدولة، ذلك ما يقع بالفعل لأغلبية الناس، وذلك أيضاً ما يتمنّاه أصحاب السلطة، لكن لا يحتمل أن يحيَى المرء دون أن تطرق سمعه كلمة دولة. ما أكثر الأسئلة التي يطرحها الأطفال والتي تستتبع جواباً واحداً: هذا أمر من الدولة!! لماذا نقف عند الضوء الأحمر في الشوارع؟ لماذا نذهب إلى المدرسة ونحن أطفال؟ لماذا نؤدّي الضرائب ونحن رجال؟ لماذا لا ندخّن في القاعات العمومية؟.. الخ. إنّ القانون العامّ عندما يعرّف الدولة لا يزيد على تسجيل هذا الواقع

الاجتماعي، هذا المعطَى الإنساني الأوّل، هذه المعاناة التي لا يُستَثْنَى منها أحد، حيث يأخذ الدولة كإحدَى الظواهر الإنسانية العامة.

تواجهنا الدولة أوّل ما تواجهنا كأدلوجة، أي كفكّرة مسبَقة، كمعطًى بديهي، يطلب منا أن نقبله بلا نقاش، كما نقبل خِلقتنا وحاجتنا إلى الأكل والنوم واتّكالنا على العائلة أو العشيرة. نقبل إذن، من ضمن ما نقبل بدون نقاش، وجود دولة وضرورة الانقياد لأوامرها التي يشخُصها دائماً فرد قريب منا: الشيخ، المعلم، الأب. ولا يجدي في شيء أن نتصوّر حالة سابقة لظهور الدولة. حتى لو وثقنا بوجود تلك الحالة، فإنها لن تنفعنا في فَهم الدولة القائمة حالياً، كما أنّ حالة الكون قبل ظهور الإنسان لن تنفع في إدراك فيزيولوجية الإنسان الحالي. من الخطأ تصوُّر شخصٍ لم يسمع البَتَّة بأيّ رمز من رموز الدولة لنركّب من أمثاله دولة. إنّ أية عملية تركيبية من هذا النوع تحمل في ذاتها خطأً مبدئياً يستحيل التغلُّب عليه فيما بعد. الأجدَر بنا أن ننطلق من الدولة كواقع مُزامِن للإنسان الذي نعرفه الآن، لأننا نريد أن نعرف الدولة التي يواجهها ذلك الإنسان، لا غيره.

الدولة إذن سابقة على التساؤلات حول الدولة.

أدلوجة الدولة[1] سابقة على نظرية الدولة.

أدلوجة الدولة هي وصفها على حالها وقبولها كمعطًى أوّلي.

---

(1) أدلوجة الدولة هي نظرة القانون إليها.

فهل يعني التساؤل حول الدولة حتماً نهاية الأدلوجة وبداية النظرية؟ ليس بالضرورة. قد يبدأ التساؤل كوسيلة لترسيخ الأدلوجة، وهذا ما يحصل غالباً في الدراسات القانونية والاجتماعية. حينذاك، يكون التساؤل ظاهرياً أكثر منه حقيقياً، خطابياً أكثر منه نظرياً. بَيْد أنّ التساؤل الخطابي نفسه يفتح الباب، في ظروف ملائمة، إلى تساؤل أعمَق يهدف إلى فهم ظاهرة الدولة بصرف النظر عن التبريرات المضمنة فيها. والتساؤل النظري قد ينتهي، رغم تطلُّعاته، إلى تبريرات أدلوجية، لكن قبل الوصول إلى النتائج قد يطرَح أثناء البحث أسئلة عميقة. والأسئلة تهمُّنا أكثر من النتائج.

ما هي الأسئلة التي يطرحها المرء عندما يتعرّض لقضية الدولة، أكان بهدف التبرير أو بهدف الكشف والتعرية، بهدف الأدلوجة أو بهدف النظرية؟

إنها أسئلة تنبع من تجربة الحاضر، وفي نفس الوقت تعبِّر عن تجارب الماضي. إنّ الدولة قائمة وكذلك تجربة الدولة، فالتساؤل حولها يتجدد باستمرار دون أن ينتهي إلى جواب ثابت. منذ قرون والناس يطرحون الأسئلة نفسها، كلّ جيل ينطلق من حيث انطلق أسلافه، مضيفاً إلى تجربتهم تجربته الخاصة، دون أن يضمن المزيد من التجربة حظاً أكبر للحصول على جواب أتمّ وأكمل.

إنّ الدولة سابقة على فكرة الدولة، وأيُّ تساؤل عنها يعني بالضرورة تساؤلاً عن الأصل والهدف.

إنّ الدولة دائماً مجسَّدة في شخص أو في أشخاص، فهي عُرضة لآفات الحياة البشرية، وأيُّ تساؤل عنها تساؤل عن مستقبلها وتطوُّرها.

إنّ الدولة دائماً مزامنة للفرد وللمجتمع - الفرد، المجتمع، الدولة، هذه مفاهيم متداخلة بالتعريف- أيُّ تساؤل عن الدولة تساؤل عن وظائفها ووسائلها.

هذه أسئلة تتكيّف مع الظروف الزمنية والمكانية، تنحلُّ في أسئلة أخرَى أدقّ، لكنها تحافظ بالضرورة على محتواها ما دامت الدولة ظاهرة اجتماعية عامّة. وهي أسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض. قد يبدأ باحث بالتساؤل عن الهدف ثم ينتهي باستخراج الوسائل وآلية التطوُّر من الهدف الذي اهتدَى إلى تصوُّره. وقد ينطلق باحث آخر من وظائف الدولة التي يحيَى تحت ظلّها ثم يستنتج من الوظائف الأصل والتطوُّر. وقد يهتمّ باحث ثالث بتطوُّر الدولة فيتصوّر شكل بدايتها ومستقبلها، حينئذ يستخلص من تلك الأشكال بالمصاحَبة الهدف والوظيفة.

كلّ تفكير حول الدولة يدور إذن على محاور ثلاثة: الهدف، التطوُّر، الوظيفة. لم نذكر هنا إلاّ العناوين، إذ يتفرَّع كلّ محوَر إلى محاور ثانوية تطرَح فيها أسئلة جزئية. يمكن القول أيضاً أنّ كلّ سؤال جزئي يقود صاحبه إلى السؤال المحوَري، وإنّ كلّ محوَر، عند التدقيق، يبتلع المحورين الآخرين ويكتسح جميع المفاهيم المتعلّقة، إن بعيداً أو قريباً، بظاهرة الدولة.

تختلف المحاور الثلاثة المذكورة فيما بينها بالمفردات والمفاهيم والمناهج.

مَن يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلَقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظّر ويتفلسف. ومَن يتساءل عن التطوُّر يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق

بمنطق المؤرِّخين. ومَن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلِّل آليّتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي، فيتكلّم كلام الاجتماعيات والانسياء. إذا ألحقنا بهذه المحاور القانون الذي قلنا في البداية أنه يسجّل التجربة الفردية الأوّلية، أمكن لنا أن نقول أنّ الدولة تُدرس حسب أربعة مناهج: القانون، الفلسفة، التاريخ، الاجتماعيات(2).

لكلّ منهج طريقة متميّزة في التعامُل مع الموادّ المتوفّرة للباحثين. قد نجد في مؤلَّف ما موادّ قانونية وتاريخية واجتماعية وفلسفية. المهم هو كيفية استغلال تلك الموادّ. إنّ الفيلسوف لا يتعامَل مع معطَيات التاريخ مثل العالِم الاجتماعي أو المؤرِّخ، والمؤرِّخ لا يستغلّ استخلاصات الفلاسفة والاجتماعيين كما يفعل غيره. إنّ الباحث في هدف الدولة، رغم سرده للأحداث، لا يكتفي بالنظرة التطوُّرية وإلاّ خرج عن حيِّز الفلسفة. لا بُدّ له أن يتجاوز أنماط الدولة المتلاحقة ليصل إلى مفهوم الدولة في حدّ ذاتها، وليطرح على النطاق العامّ المجرّد السؤال التالي: ما هو هدف الدولة؟ والعالم الاجتماعي لا يستطيع أن يقبل قول الفيلسوف عن وظائف الدولة لأنّ الفيلسوف يستخلصها من الهدف المحدَّد قبلياً. لكي يبقَى عالم الاجتماع وفياً لمنهجه، عليه أن ينطلق من الوظائف الموجودة بالفعل في المجتمع الذي يعيش فيه، أن يكشف عنها

---

(2) إنّ الانسياء كمنهج تجمع بين التاريخ والاجتماعيات. لذا، لم نعتبرها منهجًا خامسًا. لمقارنة المناهج المذكورة يمكن الرجوع إلى الكتب المذكورة في ثبت المراجع. خاصة كتب باسران، فيل، ماكيفر، بالندية وإيزنشتاط.

بتحليل الواقع لا بالاستنتاج النظري وبدون أن يقبل مسبَقاً الهدف الذي تدّعيه الدولة القائمة أو يقرّره الفيلسوف. أمّا المؤرّخ فإنه لا يرتبط بهدف الفيلسوف ولا بالوظيفة التي يدّعي عالِم الاجتماع أنها توجد حيثما وُجد مجتمع إنساني. إنّ المؤرّخ يسجّل فقط ما أثبتت الوثائق الصحيحة إنه وُجد بالفعل، ويقبله حتى لو عارض تحليلات الفيلسوف وأوصاف الاجتماعي. يهتمّ المؤرّخ فقط بأنماط الدولة التي تتابعت في الماضي بشهادة الوثائق القطعية.

لا يمكن للفيلسوف أن يكون تطوُّرياً، ولا للعالِم الاجتماعي أن يكون استنباطياً، ولا للمؤرّخ أن يكون افتراضياً. لكلٍّ سؤال منهج، ولكلٍّ منهج سؤال.

الفصل الأول

نظرية الدولة الإيجابية

سنَرَى في هذا الفصل الأجوبة التي يقدِّمها الفلاسفة والمفكِّرون والباحثون على سؤال: ما هي الدولة؟

لا يجدُر بنا أن نقول: هل للسؤال معنًى؟ نسجِّل فقط أنّ مفكِّرين عديدين طرحوه منذ قرون وأظهروا في معالجته نشاطاً يستحقّ الإعجاب. وعندما ندرس كتاباتهم نلاحظ أنّ السؤال حول ماهيّة الدولة يدُور في واقع الأمر حول هدفها. لذا، لا يستقيم البحث إلاّ إذا وضعنا الهدف داخل النطاق المحدّد للدولة. أمّا إذا وضعناه مُسبَقاً خارجها، فإنها تصبح بالضرورة وسيلة في خدمة ما سواها. وعندئذ، يجب التساؤل عن ماهيّة ذلك الكائن الخارج عن الدولة والذي يستعملها لتحقيق هدف يحدِّده هو. يعود البحث في الدولة ثانوياً، مندرجاً تحت بحث أعمق يستحقّ وحده جذب نظر الفيلسوف. وبالطبع تستحيل نظرية الدولة، بالمعنَى الدقيق للكلمة، في مثل هذا الاتّجاه.

لم تمنع هذه العقبة المنطقية البديهية أغلبية الكُتّاب الذين عالَجوا الموضوع من وضع هدف الدولة خارجها. فكانت النتيجة أنّ مسألة الدولة لم تُدرَس جدّياً إلاّ مع عدد قليل من المفكِّرين. إنّ

التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثانٍ. ما أكثر مَن فكّر، وما أقَلّ من نظّر، في الموضوع!.

نبدأ بعرض مقالتين كان لهما تأثير واسع في مجرَى التاريخ البشري، ولم تُعطِ أية واحدة منهما للدولة استقلالاً كافياً لكي تهيأ تربة فكرية لنشأة نظرية الدولة، بالمعنَى الدقيق للكلمة.

تقرِّر المقالة الأُولَى أنّ الغاية المقدَّرة للبشر ليست من عالَم المرئيات، وإنّ الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة يجتازها المرء ليعرف قيمته وما يستحق من جزاء في حياة أُخرَى محجوبة عنه الآن وغير متناهية. توجّه الدعوة إلى الوُجدان الفردي لكي ينفصل عن قوانين الحياة الدنيا الخادعة العابرة ويتهيّأ للحياة الآخِرة، حياة السعادة الأبدية. هناك إذن هدف محدّد وهناك مخاطَب. وعلى المخاطَب أن يضع دائماً ذلك الهدف نُصب عينيه في كلّ لحظة من حياته الأرضية. كلُّ ما سوَى المخاطَب، الذي هو الوجدان الفردي، وكلّ ما سوَى الهدف، الذي هو السعادة الأبدية في عالَم غيبي، إنما هو برق خادع. فالظواهر الكونية مؤقَّتة عابرة، وبالأحرَى، التنظيمات الاجتماعية التي مِن ضمنها الدولة.

الدولة تنظيم اجتماعي، فهي اصطناعية، لا يمكن أن تتضمّن قيمة أعلَى من قيمة الحياة الدنيا كلِّها. تتعلَّق القيمة بالوجدان الفردي، إذْ يتّجه نحو الغاية المقدَّرة له. إذا كانت الدولة في خدمة الفرد، لكي يحقِّق غايته، فهي مقبولة شرعية، مع أنها تبقَى اصطناعية ومؤقّتة مثل جميع الكائنات. إذ هي تجاهلت الهدف الأسمَى أو عارَضته، إذا هي منعت الفرد من أن يلبِّي الدعوة الموَجَّهة إلى وُجدانه أو ضايقته، فهي مرفوضة لا شرعية، سيِّئة،

وليدة الطبيعة الحيوانية في الإنسان. قد تكون الدولة صالحة بالنظر إلى متطلَّبات الحياة الحيوانية، لكنها إذا تعامَت عن الهدف الأسمَى الذي يتطلَّب تنفيذ قانون معيَّن، فهي شرٌّ باطل. في كلّ الأحوال، تبقَى الدولة في مرتبة ثانوية، لكن إذا قبلت أن تخدم الفرد الذي يتهيَّأ لتحقيق الهدف الأسمَى، فإنها تكتسب قيمة مستعارة من غاية ماورائية. حينذاك، تخضع لقانون سابق، تقبل أن تخدم غاية لم تحدِّدها هي، تتهيّأ لتضمحلّ حيث يعود من واجبها أن تحرِّر الفرد ليقوم بعمل أهمّ مما تطالبه هي به. من واجبها أن تنكمش أكثر ما يمكن وأن توسع النطاق الذي لا يحتاج الفرد إليها فيه. تبرّر الدولة وجودها بأنها تقوم بالمادّيات؛ تخدم الفرد، لكن ليس من حقِّها أن تحجب عنه الغاية التي يحيَا من أجل تحقيقها.

من الواضح أنّ هذه المقالة لا تترك أيَّ مجال معرفي تنشأ فيه نظرية خاصة بالدولة. توجَد فيها طبعاً نظرة إلى الدولة بحيث توضح موقع الدولة في الحياة الاجتماعية والبشرية والكونية. لكنها نظرة مُستوحاة من أفكار مسبَقة حول الغاية من حياة الإنسان وحول واجبات الفرد تجاه تلك الغاية. تنشأ في هذه التربة الفكرية نظرية أخلاقية هي التي تحدِّد موقع الدولة بالنسبة لحياة الإنسان كلِّها. وبالفعل، يقدِّم الاتّجاه الذي نحن بصدده دائماً، الأخلاق على السياسة، جاعلاً من الدولة وسيلة في خدمتها. فيتكلّم عنها في حاشية ملحَقة بنظرية الأخلاق.

على مستوَى أكثر تجريداً، فإنّ الشريعة، في هذه المقالة، هي مجموع القِيَم المتولِّدة عن الغاية العُليا، والتي يعمل الفرد على تحقيقها؛ الأخلاق هي مجموع طرائق السلوك التي تتجسَّد فيها تلك

القِيَم. تخاطب الشريعة في آخِر تحليل الفرد، والأخلاق هي أخلاق الفرد. عندئذ، لا معنًى للكلام عن أخلاق الدولة: تخاطب الشريعة الدولة بصفتها وسيلة لتبليغ الدعوة إلى الفرد. هناك تمييز دائم بين الفرد وبين الدولة، بين قانون الوجدان الفردي (القانون الجوّاني) وبين القانون الذي تصدره الدولة (القانون البرّاني). ليس من الحتمي أن يتعارَض القانونان باستمرار: قد يكون قانون الدولة خاصاً بالحياة الحيوانية في الإنسان التي هي ضرورية لحياة الروح، وقد يكون فقط تذكيراً بقانون مضمن في الشريعة، ولن يكون آنذاك تعارُض. لكن يبقَى التمييز بين القانونَين قائماً بحيث لا ينغمس أبداً بكلِّيَته الوجدان الفردي في الدولة.

نطاق الدولة هو باستمرار نطاق الحياة الحيوانية في الإنسان. إذا رفضت أن تبرحه فهي شرِّيرة؛ إذا تجاوزته أصبحت شرعية، إذ تستعير قيمة من الشرع ومن الأخلاق. القيمة، كلّ القيمة، في الأخلاق، أي في الوجدان الفردي، مخاطب الدعوة الوحيد. الدولة الفاضلة هي التي تربِّي الفرد على الاستغناء عنها، وتوجِّهه لخدمة ما هو أسمَى منها.

لقد تعدَّدت في التاريخ أشكال هذه المقالة، من الرواقيِّين إلى أنصار القانون الطبيعي، من أغسطين إلى فقهاء الإسلام[1].

تقرِّر المقالة الثانية أنّ غاية الإنسان هي المعرفة والرفاهية

---

(1) يقول دانته: "إنّ هدف التمدُّن الإنساني هو تحقيق ما في البشر من قوة كامنة على تنمية الفكر". كتاب الملك، ص 4-5. ويقول ابن تيمية: "الأصل أنّ الله خلق الأموال إعانة على عبادته لأنه خلق الخَلْق لعبادته". السياسة الشرعية، ص 39.

والسعادة. إنّ الإنسان وليد الطبيعة، يصبو إلى سدّ حاجاته البدنية والفكرية المتنامية باستمرار. فيتّجه إلى الطبيعة التي تمُدُّه بالوسائل الضرورية لذلك. من أهمّ تلك الوسائل التعاون. إنّ قوة الإنسان في الأساس قوة جماعية: إذا نظرنا إليها من زاوية الحاضر وجدناها تنشأ عن التعاون، وإذا نظرنا إليها من زاوية الماضي وجدناها مدّخرة في العادات، في الثقافة، في اللغة. المجتمع إذن نظام طبيعي ضروري، فهو بالتالي معقول متكامل متجانس. لا تُوجَد فيه تناقضات تلزم تدخُّل قوة رادعة من الخارج. لنَبْقَ في نطاق الطبيعة، فسنجد أنّ الفرد خيِّر بطبعه، يعمل، يُنتِج، يكتشف، يتقدّم. الطبيعة عبارة عن مجموعة قوانين متلازمة، مكشوفة لفكر الإنسان: إذا عالجها بدون أفكار مسبَقة، والتالي باستعداد لقبول قوانينها كما هي، كان في وسعه عندئذ أن يكشف عنها ويستفيد منها لتحقيق أهدافه (المعرفة، السعادة، الرفاهية.).

وما الدولة إلاّ ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي. تولّدت حسب قانون طبيعي، حكمها إذن مندرج تحت حكم المجتمع العامّ: إذا بقيت خاضعة لقانون تولُّدها وظهورها كانت طبيعية، أي معقولة[2] لذا، لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع أو بينها وبين الفرد. إذا حصل تناقض فلسبب غير طبيعي، ناتج عن خطأ إنساني متعمَّد، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة. الدولة إما طبيعية وهي صالحة، وإما فاسدة لأنها غير طبيعية.

---

(2) لا يميِّز هذا الاتّجاه الفكري بين الطبيعي والمعقول. هذا واضح في فلسفة روسّو مثلاً.

إن الدولة الطبيعية تخدم المجتمع بقدر ما يخدم المجتمع الفرد العاقل: تُنظم التعاون، تُمَهِّد طرق السعي، تُشَجِّع الكسب وطلب العلم. المطلوب منها بالأساس الحفاظ على الأمن في الداخل والسلم في الخارج، أي ردع العنف اللامعقول، ما دام له أثر بين البشر[3]. بقدر ما تتقدم الإنسانية في سبيل العلم والرفاهية والسعادة، بقدر ما تخف ضرورة اللجوء إلى الدولة بشأن المحافظة على السلم، فتتلاشى وسائل الدولة الزجرية والقمعية، داخلياً على الأقل في المرحلة الأولة.

أمّا الدولة الفاسدة، المناقضة للمجتمع، المبنيَّة على العنف واستعباد الناس، فليست سوَى مؤامرة ضد الإنسانية. لقد أنتجتها تاريخياً عملية سطو قام بها النبلاء (وليسوا في الأصل سوَى قُطاع الطُّرُق) والكُهّان (وليسوا سوَى مغترّين مزوِّرين) اختلقوا خرافة الإنسان الشرِّير، أُسطورة الفرد اللاإجتماعي الذي يفضِّل الجهل على العلم ويسعَد عندما يُلحِق الضرر بأخيه الإنسان. هذه خُرافة اختلقتها أقلّية شرِّيرة لتثبيت حكمها والدفاع عن امتيازاتها[4]. إنّ دولة السطو هذه، التي لا تخدم المجتمع، غير طبيعية ولا تستحقّ أن تكون موضوع بحث فلسفي. لأنّ الفلسفة العقلانية تهتمّ فقط بقضايا الدولة الخاضعة لقوانين الطبيعة، التي هي قوانين العقل. لقد عَبَّر في

---

(3) من المعلوم أنّ الشرّ، أو اللامعقول، يشكّل صعوبة جمّة داخل هذه المقالة التي تتّسم بالتفاؤل المطلَق.

(4) يقول فيخته: "إني أعلم أنكم ستذكرون لا محالة أنّ بني آدم أشرار. وهذا ما لم أتوصّل إلى إقناع نفسي به". XVI، ص 147.

التاريخ عن هذه المقالة، كلّياً أو جزئياً، السوفسطائيون، الطبيعيون الرومانيون، وبعض فلاسفة الإسلام كإخوان الصفا، وفلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبي، ولِيبراليّو القرن الماضي.

هاتان مقالتان متعارضتان تعارُضاً تامّاً، في الظاهر، نراهما تتصارعان في الفلسفة اليونانية، وداخل الفكر الإسلامي، وفي الفلسفة الغربية الحديثة. يصل تعارضهما إلى حدٍّ أنّ الكلمة الواحدة (عقل، طبيعة، أخلاق) تؤدّي في كلٍّ واحدة منهما معنًى معاكِساً لِما تعنيه في الأُخرَى. رغم كلّ هذا، يتحقّق لدينا بعد النظر اتفاقهما في الإشكالية[5]. كلتاهما تنفي التناقض داخل الفرد وداخل المجتمع، وترَى التناقض فقط بين الفرد والمجتمع من جهة وبين الدولة من جهة ثانية. إنّ الدولة لا تعكس في أية واحدة من هاتين المقالتين تعارُض الشرّ والفضيلة في النفس أو تناقُضاً بين الفئات الاجتماعية. الدولة الصالحة، الشرعية الطبيعية، متجانسة مع الفرد والمجتمع في كونٍ لا يعرف التناقض البَتّة. والدولة الفاسدة، اللاشرعية اللاطبيعية، تمثّل الشرّ كله وتحتضن كلّ الفئات الشرّيرة اللاإنسانية.

في المقالتين معاً، تتعارض الدولة الفاسدة مع وجدان الفرد الذي يصبو إلى فضيلة، وتمثل اللاقيمة مقابل القِيَم المتجسّدة في الأخلاق. لا تتقمّص الدولة القيمة إلاّ إذا انغمست في المجتمع وخدمت أغراض الفرد العاقل. عندئذ تصبح دولة أخلاقية وتحتلّ مكاناً، ولو ثانوياً، في منظومة الحقّ والخير.

---

(5) الإشكالية: كيفية تصوُّر المشكلات في منظومة فكرية معيَّنة.

هذا هو الرأي الذي عبَّر عنه بحرارة "أرنست كاسيرر" في كتابه أسطورة الدولة[6].

ينطلق من التمييز بين التفكير بالأسطورة والتفكير بالمنطق، التمييز الذي شكّل أكبر مكسب حاز عليه اليونان عندما أبدعوا الفلسفة العقلانية السقراطية. يتابع كاسيرر، في مجرَى التاريخ الغربي، تطوّر التفكير بالمنطق في مسألة الدولة وتحرر الإنسان التدريجي من قبضة الأُسطورة. ثم يسجِّل عودة الفكر الأُسطوري مع النهضة وتقويته في القرن التاسع عشر. التفكير بالمنطق في مسألة الدولة هو الاعتماد على الفرد الحُرّ والنظر إلى الدولة ككيان اصطناعي أبدعه الفرد ليبقَى دائماً في خدمته. يقول المؤلِّف: "الإنسان حُرّ بالمعنى الأخلاقي إذا كانت دوافع أفعاله متعلِّقة بما يرَى ويعتقد أنه واجبه الأخلاقي"[7]. تجتمع في هذه الكلمة أخلاقية أفلاطون والمسيح وروسّو وكانط. يرَى كاسيرر أنّ المسؤول عن إحياء أسطورة الدولة هو ماكيافلي الذي واجه فكره بعض الصعوبات في القرن الثامن عشر قبل أن يكتسح الحقل السياسي، عندما احتضنه هيغل وأوضح مراميه البعيدة لقرّائه الكثيرين. وكان فوز هيغل وماكيافيلي انتصاراً للأسطورة على المنطق بعد خمسة وعشرين قرناً من الصراع المتواصل. يقول كاسيرر: "مع انهيار نظرية الحقّ

---

(6) يمثل الكتاب ردّة عنيفة على تأليه الدولة في ألمانيا النازية. كتبت في نفس المرحلة كتبًا تهدف إلى نفس الغرض. نذكر منها: ليو ستراوس، القانون الطبيعي. كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه. جاك ماريتان، الدولة والفرد.

(7) IV، ص 217.

الطبيعي زال آخِر حاجز في وجه ماكيافيلي»[8]. هذه هي خلاصة المؤلّف الذي يرَى أنّ الابتعاد عن كانط نفي للفلسفة بكاملها. كلُّ مَن يتغافل عن وجدان الفرد يعطي للدولة أكثر مما تستحق، ويبني حولها سياجاً من الأساطير لا يمُتّ إلى العقل بصلة. إنّ الموقف هذا ينسف من الأساس محاولة فصل الدولة عن الفرد وتشييد نظرية الدولة خارج الأخلاق. تصبح في هذا السياق عبارة **فلسفة الدولة** متناقضة في ذاتها، إنّ الفلسفة، وهي بالتعريف: التفكير المنطقي، تلحق الدولة بالأخلاق بعد أن توحّد أهدافها مع أهداف المجتمع. أمّا فلسفة الدولة المزعومة فإنها تلحق الدولة بالإنسانية الحيوانية، بما هو سابق على العقل في الإنسان. فتصبح الدولة مادة ملائمة للفكر الأُسطوري. الفلسفة الحقيقية (يعني بها كاسيرر الكانطية وما سبقها في منحاها) تبحث في الدولة العقلية (الشرعية عند الاتّجاه الماورائي، النفعية في الاتّجاه الطبيعي)، وهذه الدولة محدودة بالأخلاق، منُوطة بالفرد.

هذا موقف منطقي تماماً: إذا انطلقنا من وجدان وأخلاق الفرد، لا نستطيع بحال أن ندرك موضوعية الدولة. لا بدّ لنا من النظر إليها كنظام تابع لغيره، مؤقّت، محكوم عليه بالانقراض. لا مناص من الحكم على الدولة، التي تدّعي لنفسها أكثر من ذلك، بأنها شَرّ وأُسطورة، أي لا مناص من الانصراف عنها وعدم الاهتمام بها.

هل هناك احتمال آخَر؟ نعم، إذا قلبنا المبادئ رأساً على عقِب.

---

(8) م.س. ص 141.

بالفعل، إذا لم نقتنع بكلام كاسيرر وصمّمنا على أنّ للدولة وجوداً موضوعياً، ليس أمامنا سوَى قلْب المعادلة: سلب القيمة، كلّ القيمة، من الوجدان ووضعها في الدولة لنجعل منها أصل وعاء كلّ القِيَم. حينذاك ندخل حيِّز الأُسطورة في نظر كاسيرر. لكن نقده نقد أخلاقي إذ يحكم على النظرية بنتائجها الوخيمة. لم يتعرّض إلى منطق الدولة لأنه يراه غير منطقي. وهذا غير كافٍ.

من الواضح أنّ الموقف السابق ينفي أهمّية الدولة في حياة البشر. يكفي أن نرفض هذه السلبية لكي نستنتج أنّ المسألة لم تُمَسّ في جوهرها. يكفي أن نقول إنّ البحث عن هدف الدولة خارج نطاقها لا يفي بالمطلوب لكي نضطر إلى الانطلاق من الدولة كواقع أوّلي مُزامِن لكلّ ظاهرة إنسانية. عندئذ، لا يحقّ لنا أن نركب الكيان السياسي بدءاً بأفراد أحرار مستقلّين، أو أن نضع في البداية أمراً يقضي بتجسيد نموذج مسبَق. حتى ولو قام الدليل القاطع على اجتماع أفراد في وقت محدَّد ومكان معيَّن لتأسيس دولة، أو على صُدور أمر يزوِّد الناس بالمعلومات الضرورية لإنشاء كيان سياسي، لَما كان لهذه المعطَيات التاريخية أدْنَى تأثير على الكيفية التي يجب أن نطرح بها قضية الدولة في ذاتها.

إذا قلنا: الدولة ظاهرة اجتماعية أساسية نريد أن نعرف مغزاها دون إخضاعها لِما سواها، نكون قد وقفنا على أرضية الواقعية المطلوبة في كلّ بحث علمي. نرفض أن نتصوّر الفرد خارج الدولة. نرفض أن نميِّز بين الدولة والمجتمع. الفرد معطى داخل المجتمع، المجتمع معطى، ومن ضمن تشكّلاته الدولة. وإذ نرفض التمييز مبدئياً لا ننفي التجربة المنهجية أي ما يفعله الفكر الإنساني تلقائياً

عندما يتعرّض لكلّ ظاهرة اجتماعية على حدة. إنما نؤكد أن التمييز من عمل الفكر وليس من مكونات الأشياء. لا بدّ من الفصل والتمييز للفهم والإدراك، للعرض والتفسير، لكن لا يجب أن نجعل منه حقيقة كيانية نبرّر بها تمييزات أُخرَى.

لنُضمِّن كلمة دولة معنى السلطة العامّة، سنرَى توّاً أنها متلازمة مع المجتمع وحتى مع الفرد. إننا بمجرّد أخْذنا الدولة مأخذ الجِدّ، نافِين عنها صفة الاصطناعية، ننحى بالضرورة منحىً يستلزم قاعدتين منهجيَّتين: الأُولَى: رفض الأوّليات، والثانية: رفض التمييز كحقيقة ملموسة. ماذا يعني التعريف المشهور: الإنسان حيوان سياسي بطبعه، إذا لم يعنِ أنّ الإنسان لا يسبق الإنسان؟ ما يسبق الإنسان هو الحيوان. لِذا، عندما نتكلّم عن حالة طبيعية سابقة على حالة المجتمع نتكلّم عن حالة حيوانية، وعندما نتصوّر فرداً خارج الدولة نتصوّر فرداً غير إنساني: حيوان أو مَلَك.

صحيح أنّ المؤلّفين السياسيين، في كلّ زمان ومكان، تعرّضوا بإسهاب أو باختصار إلى ظروف نشأة الدولة واستعملوا مفهوم الفرد قبل وبعد ذلك الحدث العظيم. هذه مواضيع تقليدية لم يفلَت منها حتى أئمّة الواقعية مثل أرسطو، وماكيافلي وابن خلدون. لكنّ قراءة متعمِّقة تكشف لنا أنّ هؤلاء المفكّرين بالذات كتبوا بكيفية تقليدية حول تلك المواضيع التقليدية وكأنها أجنبية عما جاءوا به من جديد بديع. هناك قاعدة عامة تقريباً، هي أنّ كلّ مفكّر سياسي بقدر ما يتعلّق بالواقعية، بقدْر ما يتخلّص بسرعة من أوليّات المجتمع، من تأسيس الدولة، من مفهوم الفرد الحُرّ المستقِلّ. وهكذا، التفكير بالفرد هو تفكير بكائنٍ لا وجود له، تفكير يصلُح لمواضيع شتَّى سوَى موضوع الدولة.

قلنا: إنّ المقالتين، اللتين عممّ قواعدهما المنطقية كاسيرر، لا تعترفان إلاّ بالتناقض الخارجي: بين الدولة من جهة، وبين المجتمع والفرد من جهة ثانية. بالمقابل، إن نقْد المقالتين معاً، الذي يكوّن أرضية نظرية الدولة، يرفض أن يكون التناقض خارجياً فقط، ويفترض وجود تناقض داخل الفرد، وداخل المجتمع، وداخل الدولة. قد تحدث ظروف تاريخية يتعارض فيها فرد (فيلسوف، نبيّ، متصوِّف) مع الدولة، أو يتعارض فيها المجتمع مع الدولة (الانقلابات والثورات)، لكن تلك الأحداث تحدّثنا عن شكل من أشكال الدولة ولا تمَسّ المفهوم كمفهوم. هذا أفلاطون، تلميذ سقراط، يخطّط لدولة فاضلة يترأّسها فيلسوف حكيم، لأنه كان يرَى أنّ الدولة التي حكمت على أستاذه ليست الدولة في ذاتها بل الدولة الأثينية الفاسدة. وهذه الثورات، تقضي كلّ واحدة منها على شكل من أشكال الدولة لتُخْلفه في الحال بشكل آخَر.

إنّ التناقض الدائم هو بين الفضيلة والرذيلة، بين الخير والشرّ، بين العقل والجسم، بين الشهوة والتعقُّل، بين المصلحة والقيمة... يوجَد التناقض في الفرد، وفي المجتمع، وفي الدولة؛ يوجَد في كلّ ظاهرة يميِّزها مؤقَّتاً العقل بين ظواهر الكائن البشري الواحد. الفرد الصالح لا يحتاج إلى مجتمع أو إلى دولة، لكنه افتراض لا وجود له في عالَم الملموسات. المجتمع الكامل لا يحتاج إلى دولة، لكنه يستلزم الفرد الصالح الذي لا وجود له في الواقع. ليست الدولة الشريرة انعكاساً لمُيول أفراد أشرار، بل انعكاس، إن صحّ التعبير، للتناقض بين الفضيلة والرذيلة، بين

الإنسان والحيوان، التناقض الموجود في كلّ فرد. ولا سبيل للقول إنّ الدولة تُفسد الفرد الطيِّب بطبعه، إذ يقتضي ذلك القول إنّ البشر قد تجاوزوا حدّ البشرية. إنّ دولة معيّنة قد تشخص الشرّ وتفسد الأفراد، لكن الدولة في ذاتها تجسِّد ما في البشر من خير وشرّ، من عقل وغريزة.

مَن يتكلّم عن التربية، التي تجعل من الإنسان الحيواني إنساناً إنسانياً، أو التي تفتح عين الفرد على الغاية التي من أجلها يعيش، يتكلم حتماً عن الدولة. كلُّ مرَبٍّ لا بُدَّ له من مربّي، والدولة هي مربّية المربّين. العقل اكتساب لَدَى الطفل ولدَى الرجل الراشد؛ القيمة العُليا، مَهما كان مصدرها، تلقُّن؛ التلقين يرتكز على النفوذ؛ النفوذ ينتهي في آخِر التحليل بالدولة. هكذا، نجد كلّ الأنبياء والرُسُل والمُصلِحين يدخلون، بعد حين يطُول أو يقصُر، هم أنفسهم أو بالنيابة، حيِّز الدولة. ليس هناك معارَضة بين الدولة والمُصلِح، بل بين دولتين، الأُولَى مستقرّة والثانية مستجدّة - حسب تعبير ابن خلدون-.

هنا يظهر وجه النقص في المقالتين اللتين لخّصهما كاسيرر. كلتاهما تُطيل الكلام عن التربية، فتعارض تربية المصلح، التي ترفع الإنسان من أسفل إلى أعلَى، بنفوذ دولة الشرّ، التي تُرغم الإنسان على البقاء في وضع الحيوانية. لكن، كلتاهما تنسَى أنّ التربية تعني فقط الاستعداد لإبدال دولة بدولة. يعني هذا أنّ المقالتين معاً لم تُدركا مفهوم الدولة، وإنما بقِيَتا في مستوَى الأشكال الظاهرة.

وصلنا إلى هذه النتيجة عن طريق تحليل مفهوم التربية. يمكن أن نصل إليها عن طريق مفهوم المجتمع. يقال: القوة في التعاوُن،

وتُوضع هذه المقولة في بَدء تكوُّن المجتمع. لكن، كيف يتصوّر وُصول جميع الأفراد دُفعة واحدة إلى نفس النتيجة. إذا تمثّلنا ما قبل الاجتماع، تمثّلنا بالضرورة قِيَماً متضارِبة (طُموح وقناعة، عمل وسَطْو، علم وجهل...) من المستبعَد أن يستنتج أفراد مستقلّون بعضهم عن بعض استنتاجات متوافقة. لا بُدّ من اعتبار الصُّدفة، الواقعة غير المنتظَرة، الإلهام السماوي أو الكشف العقلي. على هذا المستوَى، كلّ احتمال وارد، لكن الضروري هو تحقُّق إرادة جماعية، لأنّ العبارة (القوة في التعاوُن) تستدعي تلك الإرادة. يكفي أن نقبل المعادلة التالية (الدولة تساوي إرادة الجماعة)، لكي نستغني نهائياً عن التبريرات، مهما كان نوعها ونقول: يبدأ التفكير في الدولة عندما نفكّر في مقتضَيات الإرادة الجماعية. ما يسبق هذه المعادلة، إنما هو تمهيد وليس من صُلب الموضوع. إنّ المقالتين المذكورتين تقفان بالضبط على عتبة فكرة الدولة، دون التطرُّق إليها بجدّ وحزم.

ما هي فكرة الدولة، خارج هاتين المقالتين؟ أو ما هي أُسطورة الدولة حسب تعبير كاسيرر المتعلّق بأهداب توما الاكويني وكانط؟ نتوجّه للإجابة على السؤال، إلى هيغل لأسباب، منها أنه يلخّص أقوال أفلاطون وماكيافيلي ويفنّد أقوال أغسطين، روسّو وكانط. عنده تتوحّد كلُّ الجداول القديمة، ومنه تتفرّع المذاهب العصرية. هو نقطة الوصل بين الفلسفة الكلاسية والفلسفة العصرية. كيف الاستغناء عنه ونحن نحاول تحليل مفهوم الدولة؟

يرفض هيغل أن ينطلق من تعارُض الوجدان والدولة كحقيقة دائمة. يقول في معرض الكلام على علاقة الكنيسة بالدولة: "لقد كانت بالفعل فترات تاريخية ودول همجية، استقلّت فيها الكنيسة

بجميع النشاط الفكري المتقدّم، بينما كانت الدولة خاضعة للعنف والظلم والشهوة. كان حينذاك التناقض المذكور أساس الواقع. إلاّ أن وضعاً كهذا يهم التاريخ، أن نأخذه ونجعل منه نموذجاً يوافق العقل، فنكون قد سلكنا طريقة عشوائية سطحية"[9]. التاريخ شيء، والفلسفة التي تبحث في الحقيقة العقلية، شيء ثانٍ. يحدّثنا التاريخ في فترات معيَّنة عن تناقض بين قانون القلب وقانون الدولة، بين الوعي الذاتي والقاعدة القانونية الخارجية، بين القيمة المركّزة في الوجدان وبين العنف (اللاقيمة) المجسّد في الدولة. أمّا الفلسفة التي تهدف إلى كشف معنى الدولة - في ذاتها-، لا عن الدولة الفُضلَى، لا عن محاسن هذا الشكل ومساوئ ذاك، فلا بدّ لها أن توحّد نطاقَي الأخلاق والدولة. بهذه الطريقة وحدها، تصل إلى الواقعية الحقّة التي تتطابق فيها التظاهرة والفكرة، وتُدرَك الدولة كدولة، دولة الإنسان الإنساني، لا الإنسان الحيواني أو الإنسان الإلهي.

مَن يظنّ أنّ حقيقة الدِّين، أو حقيقة الفلسفة، تسمو على حقيقة الدولة خاطئ، لأنه يرَى الأُمور بمنظار الإعقال وهو منظار تجزيئي تسطيحي. ولو كان تعمَّق في الأُمور ورآها بمنظار العقل الشمولي لأدرك أنّ مفهوم الدين هو مفهوم الفلسفة، مصَوَّراً ممثَّلاً، وأنّ مفهوم الفلسفة هو مضمون الدولة، ملخَّصاً مجرَّداً، وأخيراً أن مضمون التاريخ مجسَّد في الدولة. التناقض موجود وضروري، لكنه يعبِّر عن نقص. هو المحرِّك دون أن يكون الغاية، لا بدّ أن يتجاوز

---

(9) XXI، المقطع 270، ص 206 في الترجمة الفرنسية. سأعطي فيما يلي رقم المقطع .المرموز إليه بـ م. ورقم الصفحة في الترجمة الفرنسية. يمكن هكذا مقارنتها مع الترجمة العربية أو الإنجليزية.

ذاته باستمرار إلى تناقض أعلَى حتى انحلال كلّ التناقضات في الرُّوح أو المطلق.

يعترف هيغل بتناقض مؤقّت بين الدولة والفرد، لكنه ينفي ديمومته. من هنا تأتي أحكامه مزدوجة في مَواطن مختلفة. مثلاً، يقول إنّ كلّ دولة تجهل حرّية الوجدان هي دولة ناقصة. فيرَى الدولة المسيحية، حيث تتناقض الكنيسة والسُلطة الدنيوي، أكمل من الآسيوية والإغريقية، بينما الدولة الحديثة أكمل من المسيحية لأنها تجمع في ذاتها الوحدة والازدواجية. كذلك، يقرّر أنه من واجب الدولة الحديثة التي تمثّل الأخلاق أن تتغلّب بالقوة على النزوات والأهواء، لكنه يقرّر أيضاً أنّ كلّ دولة لا تعرف النزوات الفردية غير مكتملة، إذ ما تزال في مرحلة الموضوع الموحَّد غير المتميّز، أي مرحلة التاريخ القديم.

لِنَسُق مقطعين في هذا الصدد، الأوّل: "نجد في الاستبداد الشرقي وحدة الكنيسة والدولة، تلك الوحدة التي طالَما رغب فيها الناس، ولا نجد فيه دولة، إذ لا يتجسَّد في القانون، بكيفية واعية، ما يتناسب مع الروح من أخلاقية حُرّة وتطوُّر عضوي خاصّ بها. لكي تتحقّق الدولة كواقع أخلاقي يجسِّد الروح بوعي تامّ، لا بدّ من أن تتميَّز عن السُلطة وعن الاعتقاد. وهذا التمييز لا يحدُث إلا بعد أن ينقسم الهيكل الديني على نفسه"[10]. الثاني: "يقدِّم لنا أفلاطون في كتابه **الجمهورية** الأخلاق الجوهرية في جمالها السامي وحقيقتها المُثلَى، لكنه يُخفِق حيث لا يتبنّى مبدأ خصوصية الذات المستقلّة،

---

(10) م. 270، ص 209.

ذلك المبدأ الذي كان قد تسلّل في زمنه داخل الأخلاقية الإغريقية "[11]. الدولة التي تجهل الذات ناقصة، وكذلك الدولة التي تتجمّد عند تناقضها مع الذات. أمّا الدولة الكاملة، المعقولة، فهي التي تعترف بحُرّية الذات وتعمل على غمس الذات في المبدأ العامّ، التي تترُك الفرد حرّاً يفعل ما يريد في الوقت الذي يطبق فيه تلقائياً القانون العامّ.

يقول هيغل في هذا المقام: " إنّ حقّ خصوصية الذات في أن تكون راضية، بعبارة أُخرَى، حقّ الذات في الحرّية، يشكّل نقطة التحوُّل بين التاريخين: القديم والحديث"[12]. "يمكن أن نعتبر أنّ الدولة العامّة تزداد كمالاً كلّما كان ما يترك لمبادرة الفرد، لكي يعمل فيه حسب رأيه الخاص، أقلّ أهمّية مما ينجز جماعياً"[13]. "إنّ مبدأ الدول الحديثة يتضمّن قوة عميقة تجعله قادراً على ترك الذات تحقّق إلى أقصَى مدَى خصوصية نفسها المستقلّة، وفي نفس الوقت على رَدّها إلى الوحدة الجوهرية لضمان وحدة مبدأ الدولة"[14]. نرَى أنّ هيغل يستعمل المعطَيات التاريخية، لكن كتجسيدات لمراحل الفكرة والعقل. يأخذ مجموع التاريخ كتحقيق للروح، ولا يأخذ أبداً مرحلة واحدة ليقف عندها ويستعملها نموذجاً يُحتَذَى به دون تعديل.

يعترف هيغل بالتناقض الذي ألَحَّ عليه كاسيرر. بَيْد أنه يعتبره

---

(11) م. 185، ص 154.

(12) م. 124، ص 109.

(13) م. 240، ص 183.

(14) م. 260، ص 195.

مؤشّراً على نقص الدولة وعدم اكتمالها. لا يقول: الدولة ناقصة في ذاتها لأنها تناقض باستمرار الفرد، والوجدان، والأخلاق. بل يقول: الدولة التي تحمل في طيّاتها ذلك التناقض ناقصة ولا تستحقّ أن تُسَمَّى دولة بالمعنَى الدقيق. الكيان السياسي الذي يستحق أن يسمَّى دولة، بمعنى الكلمة عند الفيلسوف لا عند المؤرِّخ، هو الذي يحتمل التناقض ويتجاوزه، بل يجعل منه وسيلة للحفاظ على الوحدة.

كان هذا رَدُّ هيغل على أُولَى المقالتين المذكورتين في بداية هذا الفصل. ونرَى الآن ردَّه على الثانية[15].

هل يمكن أن نفهم ماهيّة الدولة ونحن نفكّر بمفهوم المصلحة؟ يجب على الدولة، حسب المقالة الثانية، أن تكون في خدمة المجتمع الذي شُيِّد لرعاية مصلحة الفرد: الرَّخاء، السعادة، الأمن، الحرّية. قد عبّر فيخته في بداية نشاطه الفكري عن هذا الاتّجاه المناوئ للدولة، معتمِداً على تحليلات روسُّو وكانط. يقول مثلاً: "هل طلبت الدولة موافقة أيِّ واحد منا، كما كان واجباً عليها؟ إذن، لسنا مقيَّدين بأيِّ قانون سوَى قانون الأخلاق"[16]. يخطِّط مجال الوجدان وهو الأوسَع، وداخله مجال القانون الطبيعي ثم مجال التعاقدات (الاقتصاد) وأخيراً مجال التعاقد السياسي.

---

(15) يردّ هيغل بالضبط على مَن يقول: الأخلاق فوق الدولة مثل ورثة أغسطين وكانط وفيخته، وعلى مَن يقول: المجتمع فوق الدولة مثل روسُّو والاقتصاديين.

(16) XVI، ص 110.

فيحبس الدولة في النطاق الأخير، ويعتبر كلّ تجاوُز من جانبها خَرقاً لحقوق الفرد، السابقة على المجتمع[17]. ويربط مفهوم الدولة بمجال ضيّق خاضع لمنطق المصلحة.

يفنِّد هيغل هذا المنطق باللجوء إلى مفهوم التضحية. لو كانت المصلحة هي بالفعل أساس الدولة لكان من التناقض الصارخ أن تطالب هذه الفرد بتضحية حياته في سبيلها. "حينما نطالب الفرد بالتضحية، إنه لَحساب خاطئ أن نعتبر الدولة شركة مدنية تحصر غايتها في ضمان حياة وملكيّة الأفراد، لأنّ الأمن لا يُدرَك بإتلاف ما يجب تأمينه"[18].

ليست الدولة - في- ذاتها مَبْنِيَّة على مصلحة الفرد، وليس هدفها الدفاع عن المجتمع المدني[19]. بَيْدَ أنّها لا تعادي تلك المصلحة، إنها تحتضن منظمات مكلفة بالسهر عليها. ما هي علاقة الأُولَى بالثانية؟ يقول هيغل: "تمثل الدولة، بالنسبة للأسرة وللمجتمع المدني، ضرورة خارجية وقوة متعالية، تتكيف قوانينهما ومصالحهما مع طبيعتها، لكن، في نفس الوقت، تمثل غاية الاثنين معاً. تكمن قوّتها في وحدة الغاية العامة مع المصالح الخاصّة، ورمز تلك الوحدة هو أنّ الأُسرة والمجتمع يتحمّلان، إزاء الدولة،

---

(17) م.س.، ص 149.

(18) XXI، م. 324، ص 248.

(19) يعني المجتمع المدني في اصطلاح هيغل، وغيره من فلاسفة القرن الماضي، دائرة الحياة المادية والاقتصاد، أو دائرة العقود العامّة التي تهُمّ الخيرات والمصالح.

واجبات بقدر ما يتمتعا بحقوق"[20]. يُلِحُّ هيغل على أنّ هذه الموافقة ضرورية: إذا انفصلت دائرة المصالح الخاصة عن الغاية العامة انهارت الدولة القائمة لأنها لم تعُد تطابق مفهومها[21]. مِن هذا الترابط العضوي نصل إلى معنَى الحرية الحقيقي[22]. يقول هيغل: "مبدأ علم السياسة هو أنّ الحرية متيسّرة فقط حيث يتمتع الشعب بوحدة قانونية داخل دولة"[23]. تمشياً مع نفس المنطق، يرفض الفكرة الطائشة القائلة إنه يمكن تخطيط دستور لمجتمع ما، تلك الفكرة التي أذاعتها الثورتان الأميركية والفرنسية. الدستور المكتوب، عندما يمنح، لا يغير شيئاً من الدستور الحقيقي، الموجود قبله، والذي يبقَى يعمل باستمرار تحت غطائه. "عندما نهُمُّ بإعطاء دستور لشعب ما، حتى لو فرضنا أنّ مضمونه معقول، إننا في الواقع نهمل العنصر الذي يُكسب الدستور فعاليته ويجعل منه أكثر من صورة. كلّ شعب يملك دائماً الدستور الموافق له المتلائم مع ظروفه"[24].

ما هي الدولة عند هيغل؟ من خلال عرضِنا لنقاط جزئية نستطيع الآن أن ندرك ماذا يعني (هيغل) بالكلمة. لقد فكّر هيغل، قبل أن يكتب في شيخوخته **فلسفة القانون**، في شؤون ألمانيا،

---

(20) XXI، 196، ص 261.

(21) انظر م. 244.

(22) انظر البحث حول مفهوم الحرية، ص 62-65.

(23) XX، ص 13.

(24) XXI، م. 274، ص 215.

مقابلاً أحوالها بأحوال فرنسا وإنجلترا. فاستخلص من المقارنة أنّ الأُولَى لا تستحقّ أن تُسمَّى دولة. إنها مجتمع، مجموعة إنسانية، كيان غير مكتمل، وليست دولة عقلية. لن يرضَى أبداً المؤرِّخون وعلماء الاجتماع على مثل هذا الحكم، لكن يجب أن نفهمه على وجهه لكي ندرك ماذا يعني الفيلسوف بكلمة دولة. لا يعني بها شكلاً من أشكال النظام، تنظيماً بين التنظيمات الاجتماعية. بالأساس، يعني بها مفهوماً منطقياً يركِّبه من خلاصة التاريخ ككلّ، دون الاكتفاء بنمط واحد من أنماط التجمُّعات السياسية الموجودة في الوقائع. نقرأ في **بداية كتاب دستور ألمانيا**: "لا تستحق مجموعة إنسانية أن تسمَّى دولة إلاّ إذا كانت متّحدة لأجل الدفاع الجماعي عن كلِّ ممتلَكاتها"[25]. هذا تعريف قانوني - تاريخي.

لم تكن الإمبراطورية الجرمانية متّحدة للدفاع عن حدودها، لم تكن إذن في مرتبة واحدة مع فرنسا أو إنجلترا ولا حتى مع روسيا. من هذه النقطة انطلق تفكير هيغل. إذا لم تكن ألمانيا دولة، وإذا كانت فرنسا دولة، ما هي الدولة إذن؟ سيتطلّب البحث سنوات، مدة تكوين المذهب الهيغلي، وسيستلزم الاطّلاع على القانون، والتاريخ، والاقتصاد، والسياسة، سيتّضح لفيلسوفنا أنه لن يُدرك أبداً مفهوم الدولة إذا هو انساق وراء البحث عن الدولة الفُضْلَى، إذا ابتعد عن القائم الموجود ملتجئاً إلى تصوّرات خيالية. كان قائداه إلى سبيل الواقعية مونتسكو وماكيافلي. يقول: "كل دولة، مهما قلنا بفسادها حسب مبادئنا، مهما وجدنا فيها بالفعل من

(25) XX، ص 39.

عيب، خاصة عندما تكون من جملة الدول المتطوِّرة المعاصرة، فإنها تحمل في ذاتها العناصر اللازمة لكيانها"[26]. هذا المنحَى الواقعي سيُوصل هيغل في آخر المطاف إلى التعريف التالي: "الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية إذ تتحقق، هي الروح الأخلاقية بصفتها إرادة جوهرية تتجلّى واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتفكّر بذاتها وتنجز ما تعرف لأنها تعرفه"[27].

تعريف معقَّد بالِغ التجريد، بَيْد أنّ تعقيداته تأتي (عكس ما يعتقد في الغالب) من التصاقه بالواقع. التعريف المجرّد هو السهل البسيط، في ضوء التحليلات الجزئية السابقة، المتعلِّقة بالوجدان والتضحية والحرّية والدستور، يمكن أن نضع تحت كلّ كلمة المعنى الذي قصد إليه هيغل.

أولاً: لا ينطبق التعريف على هذه الدولة أو تلك، لا أثناء التكوين ولا أثناء التطوُّر والانهيار. إنما ينطبق على مفهوم الدولة عبر التاريخ، من البداية إلى النهاية، كما يتلخّص في ذهن الفيلسوف. قد لا تمدُّنا الوقائع بشكل مطابق للمفهوم، لا في الماضي ولا في الحاضر، رغم هذا يحقّ لنا أن نتكلّم عن المفهوم. ثانياً: يحمل التعريف في ذاته شروط تحقيقه، ما لم يوجَد عند أغسطين، أو روسُّو أو كانط. أخيراً، لا يمكن أن نفهم، في منظور هيغل، شيئاً عن حياة الدولة القائمة ما لم نرتفع إلى مستوَى التجريد. لا يستقيم كلام المؤرِّخ والاجتماعي والقانوني، لا يكون معقولاً، إلاّ إذا اندرج تحت التعريف الفلسفي.

---

(26) XXXIX، ص 29.

(27) XXI، م. 257، ص 190.

في التعريف تتلخّص نظرية الدولة. لقد نوّهنا مراراً، أنها ليست تصوُّراً للدولة الفُضْلَى، إنما هي البحث في معادلة الدولة المعقولة لمقتضَيات مفهومها. بالضرورة، النظرية تحليلية استنباطية، ليست أبداً استنتاجية استقرائية، إنها مبنيّة على التجريد، لا على الوقائع.

يرَى هيغل أنّ النظرية التي يعرضها ليست خاصة به، وإنما هي النظرية الوحيدة الممكنة عقلاً: مَن يرفضها يرفض أخْذ الدولة بجِدّ، مَن يفكّر جدّياً بالدولة يصل إليها حتماً. السؤال المطروح منذ القرن الماضي إلى اليوم هو: هل هي عقلية عملية أم هي خرافية أُسطورية؟ وهكذا، نرجع إلى مقالة كاسيرر: سنلخّص معه مواقف أعداء الدولة - في- ذاتها.

إنّ هيغل يتكلّم عن الدولة حسب مقتضَيات مفهومها، لا عن أية دولة قائمة. هل هذا التمييز ممكن في حياتنا السياسية؟ مَن يفرّق تلقائياً بين الدولة القائمة والدولة - في - ذاتها؟ على كلّ دولة قيِّم يقول لا محالة: دولتي هي الدولة - في - ذاتها. لقد قيل إنّ هيغل ظنّ أنّ نظريّته تحققت في النظام البرُوسّي؛ هذا ادّعاء واضح البُطلان لكلّ من قرأ بإمعان **فلسفة القانون.** لكن، من غير المستبعَد أن يكون بعض تلاميذ هيغل قد اعتنقوا هذا الرأي، عن اقتناع أو تملُّقاً لأُولِي الأمر. ومما لا شكّ فيه أنّ المسؤولين البْرُوسّيين لم يهتمّوا بهيغل إلاّ من زاوية نقده لمبادئ الثورة الفرنسية، مبادئ الليبرالية والديمقراطية. لنفرض وجود شخص يميِّز بين الدولة القائمة الناقصة اللامعقولة وبين الدولة حسب المفهوم. فيثور ضدّ الواقع ويقضي عليه. يصل إلى الحكم ويقوم بالإصلاحات الضرورية. هل

يظنّ أنّ الدولة الجديدة تمثّل فقط شكلاً آخَر من الدولة الناقصة؟ لا. سيعتقد اعتقاداً راسخاً أنّها تجسيداً للمفهوم العقلاني. هذا ما اعتقده كلُّ الثوريين الناجحين، ابتداءً من زعماء الثورة الفرنسية. ثم إنّ كلّ دولة قائمة - التي يقول عنها هيغل إنها تتضمّن بالضرورة شيئاً من الحقيقة إذا كانت متطوِّرة عصرية- تدافع عن شرعيّتها، تعتبر ذاتها جوهرية وكلّ ما عداها أهواء ذاتية. لقد خوّل هيغل للدول العقلانية حقّ القضاء بالقوة على النزوات الفردية. كلّ دولة قائمة تفعل ذلك. تربِّي الناشئة حسب آرائها، توحّد التنظيمات الجزئية حتى ترجِّح كفّة الواجبات على كفّة الحقوق. فتدَّعي أنَّها تجسِّد الروح القومي أو حقيقة الجنس.

ينوِّه هيغل دائماً في تحليلاته بالعقل، الشمولي لا التجزيئي، العيني لا التجريدي. لكن، يقيناً، ليس المعني به عقل الفرد الذي من طبعه أن يكون تجزيئياً تجريدياً. إذا قلنا إنّ هذا هو وحده ما يمكن لنا كبشر أن نتكلم عنه بصدق وأمانة وواقعية، عندئذ كان ما يقوله هيغل ضمن غير المعقول إنسانياً، ضمن الأُسطورة التي قد تكون حقيقة وقد لا تكون، لكنها على كلّ حال غير نابعة من فكر الإنسان بل مُوحاة إليه من الخارج. نصل هكذا إلى موقف كانط: هناك حقيقة لذاتها لا نعرفها بوسائلنا، وحقيقة لنا وحدها قابلة للإدراك. إذن، لا أحد يستطيع أن يدّعي معرفة الدولة - في - ذاتها. تبقى الدولة لنا، التي ندركها انطلاقاً من وجداننا ومصالحنا.

لا يسَعُنا، إذا حكمنا بالنتائج، إلاّ أن نرفض نظرية الدولة المطلَقة ونرجع إلى أخلاقية كانط، أخلاقية الوجدان الفردي. لا يمكن أن تبنى نظرية عقلية، بمعنى عقلية إنسانية، في مسألة الدولة

إلاّ على أساس الفرد. لذا، يجب مراجعة كلّ ما كتب حول الدولة. والمراجعة لا تَمَسُّ هيغل وحده، بل جميع الذين هيّأوا له الجوّ من قريب أو بعيد: الذين جعلوا الأخلاق ضمن الدولة، الذين طالبوا بتوحيد السلطتين المدنية والروحية، الذين وضعوا المجتمَع، والجنس، والطبقة، فوق الفرد، الذين انطلقوا من عقل متعالٍ... يجب نقْد أجزاء كبيرة من مذاهب أفلاطون ومسيحية العهد الوسيط وسبينوزا وروسّو وفيخته وغيرهم ممن اشتهروا بأنهم شاركوا بقسط وافر من تطوُّر الفكر السياسي العامّ. هكذا، نقترب خطوة خطوة من موقف، فوضوي بالمعنى الأصلي، ينفي ضرورة الدولة ويطالب بانحلالها، لأنّ منطِقه هو بالتالي: التفكير بالدولة يقوّي الدولة التي تعادي باستمرار الوجدان والحرّية.

كان هذا موقف المفكّرين ذوي النزعة الليبرالية أو الدينية، مثل كاسيرر، ليو شتراوس، كارل بوبر، جاك ماريتان... نلاحظ أنّ هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق. لقد تخصَّصوا في تاريخ الذهنيات والابستمولوجيا وعلم الكلام... إذا الْتفتنا إلى فيلسوف محترف، مثل أريك ڤيل، وجدناه يحكم على محاولة هيغل بحكم مختلف.

يقبل ڤيل بداهةً المنهج الهيغلي في الاستنباط ويصرِّح ببساطة: ليست أقوال هيغل أسطورة، أي تعبيراً تصوُّرياً لأغراض الدولة القائمة، بل هي نظرية علمية حول الدولة كما هي الآن وكما ستكون باستمرار، ما دامت ضرورية للإنسان. إنّ الانتقادات التي يعرضها أعداء الدولة صحيحة، لكن الدولة هي هي، أحببناها أم كرهناها، النتائج المَقيتة والمخيفة التي نستخرجها من النظرية تجعلنا

نحقد على الواقع، لكنها لا تمكننا من مَحْو ذلك الواقع. نتضايَق من الدولة، لكن لكي نفهمها علينا أن نراها كما هي، بوصفها المعطَى الإنساني السياسي. يصرِّح ڤيل: "إنّ نظرية هيغل في الدولة صحيحة لأنها تحلِّل بكيفية صحيحة الدولة القائمة في عصره وفي عصرنا"[28]. ويعلِّق: "يمكن تجاوُزها، ولا يمكن بتاتاً تفنيدها"[29].

كيف التجاوُز؟ يقدِّم ڤيل فكرة قد لا يوافقه عليها جُلُّ الهيغليين إذ يحاول من خلالها أن يصالح هيغل، في آنٍ، مع كانط وماركس. وهذه الإرادة التوفيقية المسبَقة ربّما هي التي تسببت في تأويل بعض المقاطع[30] تأويلاً بعيداً. يقول بأنّ الدولة كشكل تنظيمي محكوم عليها بالتجاوُز داخل الجدَل التاريخ ذاته. أولاً، عن طريق الحرب. لأنّ الدولة المستقلّة، بالنسبة للمجتمع العامّ، كالفرد بالنسبة للأفراد الآخرين قبل الاجتماع. والجدَل الذي دفع إلى الاجتماع بعد أن أعيا الأفراد التقاتل المستمرّ، هو نفسه الذي سيتسبب في إبداع منتظم دولي عالَمي بعد أن تسأم المجتمَعات المستقِلّة من الحروب الطاحنة المتوالِية. يتبنَّى هيغل، في هذا التأويل، موقف كانط على مستوَى الدولة المستقلّة بعد أن نفاه على مستوَى الفرد: "ليست الدولة المستقلّة أكثر عقلانية من الفرد الذي يعيش في نطاق القانون الصوري ويفكّر بقواعد الأخلاقية

(28) XXXIX ص 71.

(29) ن. م، ص 10.

(30) مشكل المعلِّقين على هيغل هو أنّ فلسفة القانون عبارة عن ملحوظات سجّلها الطلَبة أثناء الدرس. هناك تعاليق وشروح مطوَّلة قد يتردّد القارئ في نسبتها لهيغل.

المجرَّدة"[31]. ثانياً: تتجاوز الدولة بسبب جدلها الداخلي. فلا تمثل الدولة العاقلة، في رأي ڤيل، المطلَق الهيغلي. المطلَق الذي يسمو عليها هو الروح. والروح لا يتحقق إلاّ في دولة كاملة الإنسانية، لا تعرف التناقض، وبالتالي لا يوجد فيها دهماء. يسرد المقطع التالي: "إذا انْحَطّ قسم كبير من السكّان دون الحد الأدنى، الذي يبدو ضرورياً بالبداهة لجميع أعضاء المجتمع، إذا فقد ذلك القسم شعوره بالحق، وبالشرعيّة، وبالاعتزاز بثمرات كسبه ونشاطه، حينذاك تتكوّن طبقة الدهماء. وبظهورها يسهل على قلّة من السكان أن يكدِّسوا أموالاً باهظة"[32]. هكذا، تتطابَق في تأويل ڤيل الدولة الكاملة الهيغلية مع المجتمَع الاشتراكي الماركسي. الدولة الكاملة هي التي تنصت لهمس الضمير.

هنا تنقلب الأُمور. فيُصبح الفكر الأُسطوري من حظّ مناهِضي الدولة الذين ينتقدونها دون أن يفهموا حقيقتها. قد يتغلَّبون على شكل من أشكالها، لكن إذ ينجحون في مسعاهم ينتصر في النهاية مفهومها من خلال نجاحهم ذاته، لأنهم يبدلون فقط شكلاً بشكل. وهذا دليل على أنهم يحملون أدلوجة ضدّ الدولة تمنعهم من إبداع نظرية بالمعنَى الدقيق. لكي يتّضح هذا العجز، ما علينا إلاّ أن نطرح سؤالين:

هل توجَد دولة دينية، أي خاضعة لقانون متعالٍ عليها؟ لا. كلُّ ما نلاحظ في وقائع التاريخ هو وجود دول تستعمل أهداف الدين لتغطية أهدافها، هي، التي لا تتغيّر أبداً. ليس من الصُّدفة أن

---

(31) XXXIX، ص 77، يعتمد ڤيل على م 333 ص 253.

(32) XXI، م 244، ص 183.

يزامن ماكيافلي البابا يوليوس الثاني الذي لم يلعب أحد من طُغاة إيطاليا في عهد النهضة اللعبة السياسية[33] مثله. وهذا فيخته نفسه يصرِّح: "إنّ الدولة بصفتها دولة لا تؤمن أكثر مما أؤمن أنا"[34].

هل توجد دولة ثورية؟ تكون الثورة قبل أن يُطاح بالنظام القائم، ما إن ينهار حتى يبدأ نظام جديد وتنتهي الثورة لتصبح شعاراً تختفي وراءه أهداف الدولة الدائمة[35]. هذا ما يعنيه في العمق قول ماكيافلي: النبيّ الأعزل دائماً مهزوم. النبيّ هنا هو كلّ مصلح ثوري. كلّ مَن أراد إسقاط دولة، بغير منطق الدولة، لا محالة منكسر دون مطمحه.

يؤخذ على الدولة الهيغلية كونها تتحكم في العقيدة والوجدان بواسطة التربية والقمع، كونها تتدخل في كلّ نشاط مادّي أو ذهني، كونها تعادي الفرد لأنها ترَى فيه فقط نزوعاً دائماً إلى الشرّ. هذا صحيح، لكنه موجود أيضاً في دولة البابا وفي دولة الثورة الفرنسية. لا يستقيم إذن نقد نظرية هيغل إلاّ باستبعاد مفهوم الدولة ذاته كما تفعل الفوضوية. وحتى في حالة اعتناقها هذا المذهب، يبقَى مطروحاً السؤال: أليس اعتبار الإنسان خارج الظروف الإنسانية، وتصوُّر الحرية خارج الدولة، أسطورتين طوبَوِيَّتين؟[36]

---

(33) انظر أوغستن رينوده، ماكيافيلي، باريس، غاليمار، 1956، ص 48 و 69. 32- XVI، ص 252.

(34) XVI، ص 252.

(35) يميّز الفيلسوف الفرنسي ميرلو - بونتي بين الثورة - أدلوجة والثورة- مؤسسة. وفكرة الدكتاتورية عند لينين لا تبعد عن هذا المعنَى.

(36) نترك هنا نقطة فاعلية الطوبَى في التاريخ، لقد تعرَّضنا إليها في البحث حول الحرية.

أين النظرية وأين الأُسطورة؟ عند هيغل أم عند حفَدة أغسطين وتلامذة كانط؟ الحقيقة هي أنّ كلّ اعتراض يرفعه هؤلاء ضدّ نظرية هيغل الإيجابية يوغلهم في عالَم الطوبَى، المحبَّب إلى النفس، ويبعدهم عن نطاق السياسة الملموسة.

لم نُقِم في هذا الفصل بعمل المؤرِّخ الذي يعرض سلسلة الأفكار المتعلِّقة بالتنظيمات السياسية والمتوالية عبر الأحقاب. إنما هدفنا إلى استجلاء المنطق الباطني لكلّ مقالة ممكنة في هذا المجال. كثيراً ما نجد مفكِّراً واحداً يستعمل في مؤلَّفاته منطِقين مختلفين. مثلاً أفلاطون، يعطي للدولة كلّ الصلاحيات فيؤسِّس الدولة الكلَّوية[37]، ثم يضعها بين يدَي الفيلسوف الذي يحصر القيمة فيما يتصوّره من أخلاق، وهذا روسُّو، بعد سبينوزا، ينطلق من وجدان الفرد العاقل لينتهي بالدولة الواحدية المتعالية. يتوافق عند هؤلاء العقل مع الأخلاق، لإرغام الفرد على تنسيق أهدافه مع أهداف الدولة، العاقلة الأخلاقية افتراضياً.

لِذا، لا يجدُر بنا، ونحن على مستوَى المفاهيم الخالصة المستقيمة مع مسبَقاتها، تتبع تطوُّر الأفكار السياسية، لأنها متداخلة تداخُل الأزمنة والمصالح. يجدُر بنا أن نميِّز المقالات الرئيسية التي يعبِّر عن كلٍّ واحدة منها هذا المفكِّر أو ذاك، في حقبة معيَّنة من حياته، مع أنه قد يعبِّر عن مقالة أُخرَى في حقبة لاحقة. لنتذكر الاختلاف البيِّن في المنحَى الفكري بين فيخته الذي دافع عن مبادئ الثورة الفرنسية وفيخته الذي ألَّف **خطاب إلى الأُمّة الألمانية!!**

(37) انظر V، ص 207.

لكن، هناك مفكِّرون كبار، يمثِّل كلّ واحد منهم اتجاهاً رئيسياً معيَّناً بوُضوح تامّ وتناسُق كامل. هؤلاء هم أغسطين، وكانط، وهيغل. كلّ واحد يعبِّر عن منحَى ممكن والثلاثة يعبِّرون عن كلِّ المقالات الممكنة. كلُّ نقاش حول الدولة، إذا انتهَى إلى خلاصة، ينتهي إلى إحدَى مقالاتهم الثلاث.

انطلاقاً من هيغل، وهو كما قلنا نقطة الالتقاء والتحوُّل بين القديم والحديث، يمكن أن نقول إنّ نظرية الدولة، بالمعنَى الذي أعطيناه للكلمة، هي أساساً نقد أدلوجة الوجدان التي تكتسي شكلين، الأوّل: ديني ميتافيزيقي عند أغسطين، الثاني: ليبرالي أخلاقي عند كانط. نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمُثُل العُليا، نقد الطوبَى التي تستلزم انقراض الإنسان الإنساني - وهو شيء لم يثبُت، ولا يمكن أن يثبُت عليه دليل في نظر الفيلسوف الهيغلي.

غير أنّ تلك النظرية بالذات تبدو، لمن يُحيي في ذهنه أفكار أغسطين وكانط، أسطورة كبرَى. عندما نقول: يحيي في ذهنه، لا نعني أنه يقوِّل الرجلين أكثر مما يقولان فعلاً، بل نعني أنّ تشابه الأحوال التاريخية تحتِّم ذلك الإحياء. واجه أغسطين دولة الجرمان، وارثة الدولة الرومانية الوثنية، واجَه كانط المَلَكية المطلَقة، مَن يحيي أفكار الرجلين، رافضاً بذلك موقف هيغل، إنما يماثل دولة هيغل العاقلة، بالدولة الجرمانية اللامسيحية وبالدولة الملَكية المطلَقة. فيرَى في النظرية الهيغلية أدلوجة لتثبيت الدولة المطلَقة اللادينية اللاأخلاقية.

لكن، إذا قررنا أنّ نظرية هيغل مبنية على التمثُّل بالواقع -

مهما كان حكمنا على نتائجها- وجب القول إنّ رفضها يعني بالضرورة عودة إلى الطوبَى، بالفعل، حصر الكلام على وُجدان الفرد، جعل الدولة في خدمة الفرد، طوبَى بالنظر إلى وقائع التاريخ ونتائج عِلمَيْ الاجتماع والنفس. يعني هذا أنّ منطِق النقد الديني (الأغسطيني) والليبرالي (الكانطي الوضعاني) يقود إلى الفوضوية، إلى نَفْي لُزوم نظام الدولة لتقدُّم البشر. لا ننسَى بالطبع أنّ هناك النقد الماركسي. لكن، يمكن لنا من الآن أن نقول إنّ النقطة الدقيقة فيه ستدور حول علاقته بالليبرالية المصلحية العلمانية، وفي النهاية، بالفوضوية. ليس هناك اختيار بين نظريتين في قضية الدولة، بل الاختيار هو بين النظرية واللانظرية، بين الحقيقة الموضوعية والرأي الذاتي، بين هيغل والفوضوية.

هذه هي المفارَقة التي ستواجهها، من البداية وباستمرار، الماركسية.

الفصل الثاني

النظرية النقدية للدولة

يفنّد فيُورباخ الموقف المثالي الهيغلي قائلاً: "تتلخّص العلاقة الحَقّ بين الفكرة والكيان في جملة واحدة: الكائن هو الفاعل والفكرة هي الصِّفة"[1]. يعتنق ماركس بلهَف واندفاع هذه القاعدة ويطبِّقها، بطريقة تكاد تكون آلية، على كلّ حكم من أحكام هيغل في موضوع الدولة. لكن، كما أنّ فيُورباخ لم يبرَح مجال الفلسفة، مع نقده للفلسفة الهيغلية، لأنه حافظ على إشكاليتها مكتفياً بوضع **الواقع الملموس** محلّ **الفكرة**، كذلك لا ينفَكّ ماركس ينتقد هيغل من منظور منطِقي فلسفي. معنَى هذا أنه يضطر في كثير من الأحيان إلى تبَنّي مواقف فلاسفة الأنوار ولا يتخطّاها إلاّ حين يتعمَّق في مفهوم الواقع فيبدِّل بطبيعة الإنسان الدائمة التطوّر في التاريخ. حينئذ، وحينئذٍ فقط، يطرح ماركس مفهوم الدولة في إطار الأصل بمعنيَي الأسّ المنطِقي والمبدأ الزمني[2].

يقول ماركس: "إنّ النقد الفلسفي الحَقّ لدستور الدولة

---

(1) XIV، ص 161.

(2) انظر حول هذه النقطة بحثنا: مفهوم الأدلوجة، بيروت دار الفارابي، 1980، ص 99.

الحالي، لا يكتفي بإظهار التناقضات الموجودة فيه، بل يكشف عن عِلَلها وضرورتها وأسباب نشأتها"[3]. إنّ التحليل الهيغلي لا يلبِّي هذا المطلَب في نظر ماركس، وبالتالي، ليس تحليلاً فلسفياً حقاً. يعرِّف هيغل الدولة تعريفاً مجرَّداً - الدولة تجسيد للإرادة العامّة الجوهرية، هي العقل في ذاته ولذاته- ثم يبحث عن حامل مادّي لتلك الدولة العقلية؛ غير أنّ تجسيد العامّ في الخاصّ يتحلَّى عنده دائماً بالعفوية المطلَقة. النتيجة؟ ننتقل مباشرةً من المَثل الأعلَى إلى الملموس الصرف بدون مبرِّر معقول، فنُضفي مجاناً على الملموس حُلّة زائفة من العقلانية. لا ينفَكّ ماركس يكرِّر هذا النقد الجدَلي المأخوذ من فيُورباخ: يركب هيغل باستمرار من جهة الدولة المطلَقة ومن جهة يستنتج آلياً النظام البرُوسِّي بكلّ خصوصياته، من ملَكية وبيروقراطية ورقابة وثنائية المجلس وتمثيل حِرَفي.. الخ. كلّ خاصية برُوسّية تُبرَّر فلسفياً اعتماداً على المفهوم المجرَّد.

مثلاً، يقرِّر هيغل أنّ الدولة في ذاتها تنقسم عقلاً إلى دائرتين: الأُسرة والمجتمع المدني. لكلِّ دائرة قانون خاصّ يجسِّد في نفس الوقت روح الدولة العامّ. فيلاحظ ماركس أنّ الدولة، بالفعل، ترتكز من جهة على وشائج القرابة ومِن جهة ثانية على علاقات الإنتاج (وسائل المعاش)؛ ويعلّق: لو بدأنا التحليل من هذا المعطَى الواقعي، هل كنا نحتاج إلى تعليله منطقياً؟[4] يضطر هيغل، لأنه

---

(3) XXXI، ص 189.

(4) يقول فيُورباخ في هذا الصدد: "الله بما هو الله كائن مجرّد. إنه يتخصّص، يتحدّد، يتحقّق في الكون وفي الإنسان، وهكذا يتحوّل إلى ملموس. بهذه الطريقة وحدها ينفي التجريد. لماذا، إذن، لا نبدأ مباشرة بالملموس؟» XV، ص 241.

يبدأ بالتعريف المجرّد، إلى تبرير الملموس. فيلجأ إلى قاعدة منطِقية: ضرورة تشخيص العامّ في الخاصّ. لكنّ القاعدة تبرّر كلّ تشخيص، مهما كان نوعه، فلا يمكن بحال أن نستخرج من مفهوم الدولة مفهومَي الأُسرة والاقتصاد، مهما تفنّنا في التحليلات. "إنّ نفس المقولات المنطِقية تحرّك مرة هذه ومرة تلك الدائرة"[5]. لذا، يقدم هيغل استنتاجات جدَلية فارغة في ثوب معلومات واقعية وذلك خداع محض[6]. يقرأ ماركس كيف يعلّل هيغل الحكم الفردي فيعلّق: "لو انطلق من الأفراد الملموسين بصفتهم ركائز الدولة الحقيقيين لَما احتاج إلى افتراض صوفي: إحلال الدولة في فرد. إن حكم - الفرد غير ضروري عقلاً"[7].

لقد أوضح فيورباخ طريقة الانفلات من التجريد المثالي: "ما علينا إلاّ أن نضع [في مقُولات هيغل] الصفة محلّ الفاعل ونجعل منه الأصل، ما علينا إلاّ قلب الفلسفة التأمُّلية لكي نكتشف الحقيقة صافية سافرة"[8]. يعبّر ماركس عن الفكرة ذاتها: "يجعل هيغل دائماً من الفكرة الفاعل ومن الفاعل الحَقّ الصفة؛ إلاّ أنّ التطوُّر [عنده] يأتي دائماً من جهة الصفة"[9]. تهُمُّنا بخاصة الملاحظة المتضمّنة في الجزء الثاني. المفروض في فلسفة روحية أن يأتي التطوُّر من جهة الفكرة بما أنها هي الفاعل، لكن بما أنّ الفاعل الحقيقي يظهر عند

---

(5) XXXI، ص 25.
(6) ن. م، ص 32 و 34.
(7) ن. م، ص 54.
(8) XV، ص 141.
(9) XXXI، ص 29.

هيغل في صورة صفة، وبما أنّ هيغل رغم مثاليّته[10] يريد أن يتشبّث بالواقع، فإنّ التغيُّر يأتي في تحليلاته ذاتها من جهة الصفة. وهذا اعتراف ضمني بأنّ الأشياء كما يقدِّمها هيغل مقلوبة. ينتج عن القلب هذا أنّ التطوُّرات الواقعية لا تفسَّر بكيفية عقلية مُرضية، وإنما تلبس افتعالاً لبوس المقُولات الجدَلية، فيبقَى الملموس غير مبرَّر. وراء التحليل المنطِقي الظاهر تكمُن تجريبية تامّة وواقعية فجّة، لا يمكن أن تدّعي بحال أنها معقولة فعلاً وفلسفية حقاً. والتجريبية هذه تدفع هيغل أحياناً كثيرةً إلى أن يتحوّل إلى سوفسطائي صرف.

يلعب مفهوم التوسُّط، كما هو معلوم، دوراً محوَرياً في المنطِق الهيغلي. فيُفرِط فيلسوفنا في استعماله عندما يتعلَّق الأمر بالدولة. يلجأ إليه في كلّ حين، فتتّسم تبريراته في هذه الظروف باللفظية البحتة. مثلاً، كيف يبرِّر هيغل وجود طبقة الموظَّفين؟

يقرِّر ابتداءً أنّ الدولة بصفتها تجسيداً للعقل لا بدّ أن تنفرد في إرادة، هي إرادة المَلِك. لكنّ السيادة، المجسَّدة في شخص المِلِك، عمومية، لا تهتمّ بالجزئيات. لا بدّ إذن من وسيط بينها وبين القرارات اليومية. ذلك الوسيط، الذي يخصِّص القواعد العامة، هو إطار الوظيفة. المسمَّى عند هيغل بطبقة العموم، لكونها مجموعة محدودة من الأفراد لا يخدمون مصالح شخصية وإنما يعملون لتحقيق المصلحة العامّة. وها عبارة هيغل: "إنّ أفعال الحكومات ذات طبيعية جوهرية، تنتمي إلى دائرة ما سبق تقريره حسب

---

(10) لذا، سميت مثالية هيغل موضوعية لتمييزها عن مثالية فيخته وشيلينغ الذاتية.

الجوهر، لكن ينفّذها أفراد. ليس هناك تناسُب بديهي تلقائي بين الأفعال الحكومية والأفراد، لأنّ هؤلاء ليسوا مهيَّئين منذ الولادة للقيام بالوظيفة. لذا، لا بدّ من امتحان يعطي الدليل على كفاءتهم. فالامتحان ضمان لقضاء حاجات الدولة وفرصة متاحة لكلّ مُواطن لكي يلتحق بطبقة العموم"[11]. عندما نقرأ هذا التعليل أول مرة يظهر لنا مقنِعاً فنقبله. لكننا بعدئذ نجده في مناسبة أُخرَى يبرِّر ظاهرة خاصة ببرُوسيا، وهي نفوذ طبقة الملاّكين العقاريين التي كانت تمتاز باحتكار الولد البكر إرث مجموع العقار العائلي تفادياً لتجزئته وضياعه. ذاكَ هو نظام **البكارية** الخاص بالأرستقراطية العقارية البروسية الممثَّلة على حدة في المجلس النيابي. هل يفسِّر هيغل هذه الظاهرة بوقائع التطوُّر البرُوسّي؟ لا. إنه يُلِحُّ على التبرير المنطِقي فيلجأ من جديد إلى قانون التوسُّط ويقول: "إنّ تفاوُت الهيئات الاجتماعية مضمن في تعريف المجلس التمثيلي. يُعرَّف المجلس بالعمومية القُصوَى التي تتعارَض تماماً مع فردية سلطة الملك. وهذا وضع يحتمل بالطبع الوفاق، لكنه يحتمل أيضاً التنافر والمعاداة. لا يكون عقلياً إلاّ إذا كان هناك وسيط بين الجانبين. إنّ الحكومة تلعب دور الوسيط من جانب الملك، لا بدّ إذن أن يوجد في المجلس النيابي عنصر مهيّأ بطبعه للقيام بدور الوساطة"[12]. هكذا، يبرِّر وجود طبقة عقارية بلزوم الوساطة بين إرادة الملك الذي يجسّد الدولة العامّة وبين المجلس التمثيلي الذي يعبِّر عن مصالح الهيئات الاجتماعية المتعارضة. غير أنّ نفس الضرورة المنطِقية برَّرت من قبل

(11) XXI، م. 291، ص 8-227.

(12) ن. م، م. ص 7-236. انظر كذلك م. 306.

وجود الحكومة ذاتها ثم وجود طبقة العموم، أي الموظفين. واضح أنّ هيغل يتساهل في اختيار البراهين: عند تبرير وجود طبقة الموظفين ركز على ظاهرة الامتحان، وعند تبرير الأرستقراطية العقارية نوّه باستقلالها الاقتصادي، الشيء الذي لا يتوفّر لدَى الموظف المرتبِط ماديّاً بالحكومة. وهكذا، لا يستطيع مفهوم التوسط أن يعلّل بالفعل خصوصية هذه التنظيمية أو تلك. لا سبيل إلى القفز من المنطق إلى الواقع، من العمومي إلى الخصوصي. لذا، يملأ المفهوم المذكور الفراغ بجميع المعطَيات الملموسة بدون أدْنَى فرز أو تحوير. فترافق التجريبية المحضة التجريد المفرط[13].

يكتفي ماركس، فيما سبق، بالتعليق على هيغل، فيلاحظ أنّ التطوُّر يأتي دائماً من جهة الصفة، لا من جهة الفاعل الموصوف كما يقتضيه المذهب المثالي، فيستنتج: لماذا لا نبتدئ من الموصوف الذي هو، في الواقع، الفاعل الحَقّ؟ لو فعلنا هذا لسهلت أمور يعقدها هيغل بدون مُوجِب لأنه يقلب باستمرار اتّجاه العلاقات السببية. يعرض علينا ماركس طريقة تحليلية أُخرى ممكنة، لكنه، في هذه المرحلة، يبقَى على مستوَى الإمكان ولا يحقّق الطريقة المقترَحة في تحليلات عينية. فماذا ينتُج عن هذا؟ الرجوع الضمني إلى من بدأوا بحوثهم بالواقع الملموس، أي إلى كتاب

(13) نلاحظ هذه الازدواجية حتى في الأُسلوب. المقاطع المكتوبة بأسلوب غامض. أمّا الهوامش التي ترافق كلّ مقطع فإنها محرّرة بأسلوب سهل واضح. يجب على القارئ أن يركّز الانتباه ليرَى العلاقة بين المقطع والهامشة. هذا، إنْ صحّ أنّ الهوامش من تأليف هيغل. انظر ص 24، ملحوظة رقم 30.

القرن الثامن عشر الماديِّين. منهجياً، يقف ماركس في هذه المرحلة موقف فلسفة الأنوار، تماماً كما فعل فيُورباخ.

لكي نفهم سرّ العودة إلى الأنوار، علينا أن نتذكر أنّ المنظومة الهيغلية مبنيّة على نفي نظرية التعاقُد وسابقية المصلحة الفردية، أي على نفي منبع نظرية الأنوار. عوضاً من أن يكون الأساس هو الفرد، وتكون الدولة تركيباً اصطناعياً صوَرياً، تصبح الدولة هي الجوهر والفرد هو الشبح الخادع. مثلاً، يرفض هيغل القول الشائع بأنّ حبّ الوطن هو إحدَى ركائز الدولة: "يفهم عادة من الوطنية الاستعداد للتضحية والقيام بأعمال عجيبة، في حين أنها في الحقيقة حالة وجدانية تجعل المرء ينظر يومياً إلى الجماعة بصفتها الغاية والجوهر"[14]. يُصِرُّ هيغل على أن تكون الدولة أصل كل نظام وكل وجدان. فنقد هذه النظرة نقداً منطقياً شكلياً، هو نقد النقد، وبالتالي، هو رجوع إلى أرضية التعاقد بين أفراد سابقين على الدولة. يستعمل ماركس في هذا الباب مصطلَح الديمقراطية (حكم - الشعب) للتعبير بالضبط على أرضية التعاقُد الموجودة عند روسُّو، فيخته وفيُورباخ. يقول فيخته: "لنسأل: بأي حقّ تتجاوز الدولة مجالها المحدَّد لتقتحم حيِّز العقود العامّة، ثم حيِّز الحقّ الطبيعي، ولا قدّر الله، حتى حيِّز الوجدان؟"[15]، ويقول فيُورباخ "تنشأ الدولة، من الوجهة النفسانية، عندما يعتقد الإنسان أنّ معبوده هو الإنسان"[16]. لا يتعدّى ماركس في المرحلة الأُولَى من حياته موقف

---

(14) XXI، م. 268، ص 199.

(15) XVI، ص 149.

(16) XV، ص 135.

الفيلسوفين المذكورين. يقرأ عند هيغل: "لا تتحقّق السيادة إلاّ كذاتية واثقة بنفسها، كتوطيد الإرادة التي يتعلّق بها القرار الحاسم بكيفية عامّة غير مشروطة... بَيْد أنّ عنصر التقرير المطلَق في الدولة لا يكمن في كلّ فرد من أفراد المجتمع، بل في فرد واحد هو الملك"[17]. هكذا، يعلِّل هيغل ضرورة الحكم الملَكي الفردي بضرورة تشخيص السيادة في إرادة، والإرادة فردية حكماً. يعلِّق ماركس على هذا الكلام بتهكُّم: ليست السيادة سوَى روح مجموعة الإرادات الفردية، الدولة تجريد، أمّا الواقع الملموس فهو مجموع الشعب. إذن، الجواب على السؤال: لمن السيادة؟ ظاهر، لا حاجة إلى تشخيصها في فرد معيَّن، هذه سفسطة[18]. إنّ هيغل ينطلق من الدولة ليجعل من رعاياها تفريدات لها، في حين أنّ ماركس، الذي يعتنق الديمقراطية، ينطلق من الإنسان الملموس جاعلاً من الدولة إنساناً مركَّباً اصطناعياً. واضح هنا، أنّ ماركس لا يتعدَّى آفاق فلسفة الأنوار.

مع ذلك، ضمن تعليقات وهوامش تذكّرنا بتحليلات روسّو وفيخته، نسجّل من حين لحين قفزات معرفية تنبئ بما سيؤول إليه فكر ماركس.

لا شكّ أنّ هيغل يصف بدقّة واقعاً مُعاشاً، رغم توظيفه الوصف في فترة لاحقة لأغراض تبريرية. لنمسك بقوة هذا الواقع لنمعن فيه النظر. الواقع هو تخارج الدولة والفرد الذي يعيش في

(17) XXI، م. 279، ص 8-217.

(18) XXXI، ص 64.

المجتمع المدني، في مجال توفير حاجيات المعاش. لا جدال في أنّ الفرد العامل في نطاق التعاقد - التجارة، الزراعة، الحِرفة[19]- يعمل خارج، وضدّ، الدولة لأنه يرَى مصلحته الخاصة فقط فلا يساير الدولة إلاّ عندما تعينه على تحقيق تلك المصلحة. واضح أنّ مثل هذا الفرد غير مهيّأ لخدمة الدولة إذا عرّفنا هذه، كما يفعل هيغل، بأنها تجسيد الإرادة العامة والحقيقة الموضوعية والأخلاق الجوهرية. فالدولة على صواب عندما تحترز منه واضعة شروطاً لقبوله في حيِّزها، مثل المباراة قبل الانخراط في الوظيفة العمومية. الاحتياطات معقولة ما دام هناك تناقض تامّ بين الفرد المنتج والدولة، بين الاقتصاد والسياسة. إنّ الفرد إذ ينتج لا يعرف الدولة، وعندما ينتسب إليها يتنكّر لذاته كمنتج.

إنّ هيغل على حقّ حينما يشدِّد على هذا التناقض. غير أنه يرتكب خطأً فادحاً عندما يعتقد أنه تصوُّر سطحي لواقع مخالِف. يظنّ خطأً أنّ مفكِّري عهد الأنوار هم الذين تصوَّروا الدولة على نمط شركة إنتاجية، وأنه يكفي تفنيد التصوُّر لندرك الدولة في ذاتها ولذاتها. لذلك يشجب النظرية الذُّرَوية: "إنّ الرأي الذروي التجريدي مفنَّد سلَفاً في الأُسرة وفي المجتمع المدني حيث لا يتجلَّى الفرد إلاّ بصفته عضواً داخل جماعة لها مغزًى عام. إنّ الدولة في جوهرها تنظيم عناصر منتظمة في ذاتها. لا يجوز لأيّ عنصر أن يتجلّى فيها كحشد متناثر"[20]. ارتكب هيغل خطأً كبيراً حيث لم يرَ

(19) ما يسمّى بالمعاملات في الفقه الإسلامي.

(20) XXI، م. 303، ص 236.

أنّ مقدِّمات الأنوار ليست تصوُّراً سطحياً تطوُّعياً، بل هي انعكاس لواقع قائم حادث. إنّ نظرية التعاقُد تعبير عن واقع ولا يكفي التنصُّل من الواقع الاستهزاء بالنظرية أو إظهار تناقضاتها الذاتية. ما يسمِّيه هيغل دولة التعاقُد، دولة المجتمع المدني، دولة اللادولة، معارِضاً إياها بالدولة الجوهرية، دولة الدولة، تعبير عن واقع معاشر، واقع الفرد المنغمس في الإنتاج، في المصلحة، المتلاهي حتماً عن الدولة الجوهرية. وتلك نقطة حساسة لم يدركها هيغل ولم يكن مهيَّئاً ذهنياً لإدراكها. والإجراءات الوقائية، التي يقدِّمها لنا هيغل على أنها من وحي العقل المطلَق، هي في آخر تحليل من وحي التناقض القائم بين الفرد المنتج وبين الدولة الجوهرية[21].

هكذا، نصل إلى نتيجة غير منتظَرة: يستهزئ هيغل بدولة الحاجة والتعاقد والإنتاج، التي هي دولة الواقع كما يعرفها الفرد المنتج، والتي وصفها بأمانة ودقّة منظِّرو القرن الثامن عشر، رغم أنهم كانوا يظنون أنهم تخيَّلوا طوبَى عقلانية. والاستهزاء هو بالذات الحاجز الذي منع هيغل من أن يفهم تلك الدولة. وعِوَضاً عنها راح يحلِّل دولة شكلية، غير مركّزة في المجتمع المدني، مفروضة بالقوة على الفرد المنتِج ويقدِّمها لنا كأنها دولة العقل المطلَق. يقول ماركس: "لقد اختلطت على هيغل الدولة بصفتها مجموع مظاهر حياة الشعب والدولة السياسية"[22]. الأُولَى هي ما يعنيه الدستور عند

---

(21) يقول ماركس عن الفرد المنتج: "كيان الدولة كامل بدونه، وكيانه هو داخل المجتمع المدني كامل بلا دولة" XXXI .م. ص 162.

(22) ن. م، ص 163.

مونتيسكو، والثانية ما يعنيه الدستور في عُرف الثورتين الأميركية والفرنسية. يُغَرِّف هيغل الدولة السياسية في الدولة الاجتماعية - يسمِّيها الجوهرية- فلا يدرسها على حِدة، بل ينفي سلَفاً أن تكون أبداً مستقلّة. بعبارة أُخرَى، إنه، في مجال السياسة، ينفي استقلال مفهوم السياسة. من هنا يقول كلّ شيء، بكيفية عميقة ومقنعة، سوَى ما يتعلّق رأساً بالموضوع.

يقول ماركس: "إنّ النظام الذروي الذي يتجلّى بواسطته المجتمع المدني عندما يعبِّر عن ذاته سياسياً، ناتج بالضرورة عن كون المحيط الجماعي الذي يعيش فيه الفرد فعلاً هو المجتمع المدني المفصول عن الدولة... الدولة السياسية(23) هي الفكرة المجرّدة المستَوحاة من ذلك المجتمع"(24). من الواضح أنّ ماركس ما زال سجين المصطلحات والتعريفات الهيغلية، ولم يُبدِع بعد قاموسه الخاص. مع ذلك، إننا ندرك بوضوح منحَى نقده. يعتبر أنّ هناك دولة الحاجة - إدارة الإنتاج - التي يعيش فيها الفرد غير متطلع إلى سواها، وهناك الدولة السياسية المنفصلة عنها. تريد الثانية أن تخضع الأُولَى لقانونها رغم أنها غير محتاجة إليها؛ هذا هو **منطق السياسة** وهو ما يعبّر عنه هيغل بالعقل المطلَق أو بالأخلاق الجوهرية. أمّا دولة الحاجة فإنها تحاول أن تتحرر من الدولة السياسية لأنها لا تحتاج إليها، وهذا هو موقف فلسفة الأنوار في نقدها للملَكية المطلَقة وموقف الديمقراطية (حكم - الشعب) الذي

---

(23) يعني هنا نظرية التعاقُد.

(24) XXXI، ص 165.

تبنّاه اليسار الهيغلي وورثة ماركس. دولة الحاجة هي المضمون في حين أنّ الدولة السياسية هي الشكل، كلّ الفكر الهيغلي متَّجه إلى إخضاع المضمون للشكل وهذه العملية تحمل اسم العقلنة[25].

لا يرَى هيغل صوَرية الدولة التي هي سياسية بالتعريف، وإلاّ انغمست في المجتمع وفي التاريخ. ينفي نظرية الدولة السياسية ويضع محلّها الدولة الجوهرية المنطقية المطلَقة. بهذا التحوُّل - والتحايُل - يتعامَى عن المجال السياسي كمجال مستقلّ. عندما يجعل من تعارُض الفرد المنتج والدولة رأياً فقط، فإنه يفنِّده بسهولة. لكن، في نفس الوقت ينفي حقيقته، فلا يفهمه ولا يتبيَّن سُبُل تجاوزه عملياً، هكذا، يتوخَّى هيغل التعمُّق ليصل إلى جوهر المجتمع خلف الصورة، فينقلب التعمُّق إلى سطحية تحجب الواقع الذي تتعارض فيه، بالفعل، الصورة، أي الدولة السياسية، والجوهر، أي دولة الحاجة أو محيط الفرد المنتج. تصبح نظرية الأنوار - مؤقّتاً - أكثر واقعيةً من نظرية هيغل التي تعجز عن رصد أصل معارضة الفرد للدولة وتفترض وجود دولة جوهرية - سياسية بدون أدنَى برهان واقعي. في آخِر تحليل، نظرية هيغل هي تعبير عن تنظيم اندثر منذ أن انفصل المجتمع المدني عن غلافه السياسي[26]. لذلك تخفق في إدراك الدولة السياسية التي تستحق وحدها البحث الدقيق. يعلّق ماركس في هذا الصدد عندما يتكلم هيغل عن

---

(25) هذا هو أصل نظرية العقلانية عند ماكس ڤيبر، بعد أن تداخلت مع إبستيملوجيا كانط. العقلنة تعني في الغالب الشكلنة.

(26) إنها نظرية دولة المَلَكية المطلَقة التي جاءت بعد النهضة وحافظت على كثير من مخلَّفات العهد الوسيط.

المشاركة في شؤون الدولة، أعلَى عمل إنساني في رأيه: "إذا جرَى الكلام على أعضاء المجتمع الملموسين فلا محل للمشاركة كواجب.. الكلام في الحقيقة على رعايا مضطرين إلى، راغبين في، المشاركة، ورغم ذلك ممنوعين عنها في الواقع"[27]. يتجنّب هيغل باستمرار المشكل السياسي بالمعنى الدقيق.

هذا نقد مهمّ، استخرجه ماركس من تحليلات هيغل ومن تعليقات فيُورباخ عليها. بَيْد أنّه نتيجة تطبيق منطق هيغل على أقواله، كلام ماركس قبل أن يستقِلّ فكرياً. نستطيع أن نستشِفّ منه الخطوات اللاحقة، إلاّ أنه كلام ما زال غارقاً في الإشكالات الهيغلية. إنه في الواقع تعبير جديد عن موقف الأنوار في لهجة هيغل. ومن هنا صعوبة تأويله.

بقي سؤال: كيف استطاع ماركس أن يوظِّف منطق هيغل ضدّ هيغل؟ أين النقطة التي وقف عندها فمكّنته من رُؤية الواقع مقلوباً باستمرار في المنظور الهيغلي، وهيّأته ليتجاوز المجادَلة الفيُورباخية؟

إنّ ما يميّز ماركس عن باقي اليسار الهيغلي هو إدراكه أنّ انسلاخ الدولة السياسية (الصورة) عن دولة المجتمع الإنتاجي (الاقتصاد) حادث مستجِدّ في التطوُّر البشري، وأنّ التناقض بين الفرد المنتِج والدولة السياسية - المطلَقة عند هيغل - واقع تاريخي محدَّد وليس ضرورة منطقية دائمة. هذه هي نقطة التحوُّل. كان فيُورباخ قد قرّر في **مقُولات حول تصحيح الفلسفة** ما يلي: "إنّ شعباً يطرد الزمن من تصوُّراته الماورائية ويعبد الكائن الدائم

---

(27) XXXI، ص 240.

المجرّد، المفصول عن الزمن، يطرد بالتالي منطقياً الزمن من السياسة ويعبد مبدأ الاستقرار المخالِف للقانون وللعقل وللتاريخ"[28]. غير أنّ فيُورباخ لم يستثمر هذه المقولة وانغمس في جدل الأنا والأنت وفلسفة الحب، في حين أنّ ماركس أمسك بهذه الفكرة واستوحَى من التاريخ الوقائعي استنتاجات تجاوز بها فيما بعد هيغل مع المحافظة على ما اعتبره مَكسَباً خالداً في المنطق الجدلي الهيغلي. في المرحلة الأُولى من حياته، يكتفي ماركس بأن يلاحظ أنّ التناقض بين الفرد والدولة **حادث**، إذ لم يكن موجوداً في التاريخ لا القديم ولا الوسيط. في هذين العهدين كانت الدولة جوهرية، موضوعية، تعبِّر بكيفية مباشرة عن الأُسرة (الجانب الطبيعي البيولوجي) وعن المجتمع الإنتاجي (الاقتصاد)؛ كان ربّ الأُسرة يشارك في الكيان السياسي بصفته ربّ أُسرة لا بصفته فرداً حُرّاً، وكذلك الحِرَفي أو التاجر... يقول ماركس: "إنّ الثورة الفرنسية هي التي حوّلت نهائياً الهيئات **السياسية** إلى هيئات **اجتماعية**، أو بعبارة أُخرَى، هي التي جعلت من التفاوُت بين هيئات المجتمع المدني تفاوُتاً اجتماعياً لا غير، تفاوُتاً يهُمّ فقط أشكال الحياة الخاصة بدون أدنَى تأثير على الحياة السياسية. عندها، وعندها فقط، اكتمل الفصل بين الكيان السياسي والكيان المدني"[29]. قبل الثورة الفرنسية لم تكن هناك سياسة بالمعنى الدقيق إذ كان المجتمع الإنتاجي يكوّن مباشرة الدولة؛ هذا واضح في النظام الإقطاعي حيث امتلاك الإقطاع يعني مباشرة امتلاك الحقّ السياسي. ماذا نستفيد من هذه الملاحظة؟ نستفيد أنّ الدولة

---

(28) XV، ص 153.

(29) XXXI، ص 7-166.

الجوهرية، الموضوعية ليست في آخِر تحليل إلاّ عبارة مجرّدة عما كان موجوداً قبل الثورة الفرنسية. "إنّ هيغل يعرف الفصل بين المجتمع المدني والدولة السياسية، إلاّ أنه يريد أن تعبر الدولة عن وحدتها بكيفية عضوية، وبذلك بأن تشكّل الهيئات الاجتماعية ذاتها المجلس التشريعي"[30]. أوَلَيس هذا ما كان موجوداً قبل الثورة الفرنسية؟ هكذا، يبدو لنا تعلُّق هيغل بالجوهري الموضوعي، بعمق المجتمع، الذي يظنه تعلُّقاً بالعقل الشمولي، يبدو لنا ذلك التعلُّق حنيناً إلى التاريخ القديم والوسيط ورفض للتحوّلات الجذرية التي تسبّبت فيها الثورة الفرنسية.

لم يفهم هيغل حقيقة الأنوار، كونها عبّرت بأمانة، ولو بدون وعي، عن تحوُّل حصل بالفعل. جاء نقده لها سطحياً لأنه رأى فيها بالذات رأياً سطحياً ولم يبحث فيما خلف ذلك الرأي من واقع متطوِّر. يرَى التناقض بين المجتمع والدولة، بين الاقتصاد والسياسة، بين الفرد والحكومة، فيجعل منه تناقضاً منطِقياً، وهذا بالضبط ما دفعه إلى وضع الجوهر في الدولة والسياسة والحكومة. لو رأى فيه تناقضاً حادثاً لشعر بضرورة البحث عن أسبابه الموضوعية، وبالتالي لأدرك أنّ الجوهر يوجد في المجتمع والاقتصاد والفرد، وأنّ الدولة أصبحت صورة فارغة منذ أن شَرَع المجتمع المدني الإنتاجي يناقضها ولا يحتاج إليها. إبدال التاريخ بالمنطق هو سبب وضع الجوهر والشكل في غير موضعهما. عوضاً من أن يستشِفّ هيغل المستقبل يتقهقر رغماً عنه إلى الماضي، عوَضاً من أن يستشرف حلول المستقبل، إنه يُحيي التنظيمات

(30) م.س. ص 154.

الوسطوية التي قضت عليها الثورة الفرنسية لشكليّتها وعدم ملاءمتها لمتطلّبات الإنتاج. لم يرَ المشكل المحدث، فلم يهتَدِ إلى أيِّ حلٍّ مستقبلي.

هناك نقطة دقيقة في تحليل هيغل لها أهمّيتها. عندما ينتقدها ماركس ويقلبها رأساً على عقب بحثاً عن الأصل الواقعي، فإنه يكتشف بالمناسبة الطريق التي مكّنته من تجاوُز المثالية الهيغلية. تتعلّق هذه النقطة بالملكية العقارية.

كانت طبقة الملاكين العقاريين الكبار أهمّ ركائز العرش البْرُوسّي؛ إليها ينتمي كبار قُوّاد الجيش والوزراء والموظّفين، إلى رأيها يخضع المجلس النيابي الذي كانت مُمَثَّلة فيه بكيفية مستقلّة ومباشرة. إنّ أسباب هذه الوضعية تاريخياً معروفة، منها محارَبة الجنس السلافي واستعمار منطقة بحر البلطيق. إلاّ أنّ هيغل ما كان له أن يكتفي بتسجيل هذه الأسباب العارضة، كان عليه أن يعقلنها ويمنطقها: إذا كانت تلك الطبقة تلعب دوراً بارزاً في السياسية فلسبب عقلي مطلَق. يقول: "إنّ لوجود هذه الهيئة دلالة سياسية حيث إنّ ثروتها مستقلّة في نفس الوقت عن الخزينة وعن عفوية الصناعة والربح وتداول الملكية. إنها لا تعتمد على محاباة الحكومة ولا على أهواء الجمهور، وهي محميّة حتى عن إرادة أعضائها المتقلّبة حيث أنّ ممثّليها في المجلس لا يملكون كغيرهم حقّ التصرُّف في ممتلَكاتهم... فالثروة ملك وراثي، غير قابل للتفويت وخاضع **للبكارية**"[31]. ترتبط الطبقة العقارية الوراثية بالطبيعة من

(31) XXI، م. 306، ص 237.

وجهين: تتعلّق بالأرض لا بالثروة الصناعية المتقلّبة، وتلتصق بالأُسرة بما أنّ العقار هو ملك عائلي لا ملك فرد بعينه. فكونها لا تخضع لِما يميّز الحياة الاقتصادية العصرية للصُّدفة والاتّفاق، يمنحها ميزة الثبات، صفة عقلية جوهرية في نظر هيغل. لكن، من جهة أُخرَى، إنها لا تخضع تماماً للطبيعة، إنها تستهدف هدفاً سياسياً وتضحّي في سبيله بميول وجدانية طبيعية، تورث البكر وحده ولا يقسم الإرث بالمساواة بين الأبناء والبنات الذين يشملهم جميعاً العطف الأبوي. ها عبارة هيغل: "يرتكز قانون هذه الهيئة من جهة على مبدأ الأُسرة الطبيعي، لكن من جهة أُخرَى يتغيَّر ذلك المبدأ بسبب تضحية قاسية يفرضها غرض سياسي"[32]. يرَى هيغل في هذه الاستحالة قفزة من قانون طبيعي خاصّ إلى قانون الدولة الأسمَى، تجاوز الأخلاق الذاتية إلى أخلاق موضوعية جوهرية تستهدف استقرار الدولة ودوامها متنكّبة مسايرة العاطفة وخدمة المصلحة الفردية، يواجهنا، هنا أيضاً، مفهوم **الوساطة**. تحتلّ الطبقة العقارية الصدارة في المجال السياسي لأنها تشارك الهيآت الأخرَى ميزاتها الخصوصية: الوراثة مع العرش، المِلْكية مع طبقة التجار والحِرفيين، الخدمة مع الموظّفين، فهي مهيَّأة لدور الوسيط، لتكون دعامة العرش والمجتمع، كما يقول هيغل. ماذا يرُدّ ماركس على هذا التبرير؟

نجد في منحاه العامّ ما تعوّدنا عليه في المناقشات السابقة، إلاّ أنّ الاستنتاج هنا سيكون جدّ خصب. كما فعل في مناسبات أخرَى،

---

(32) م.س. 307، ص 237.

يقلب ماركس التسلسل الهيغلي ويقول: لا تتمتع طبقة الملاكين العقاريين بنفوذ قويّ لأنها مرتبطة بالأُسرة وبالأرض، وهما عاملا استقرار، بل السبب الحقيقي الوحيد هو تمليك العقار. هذا صحيح بالنسبة للملك. لا يوجد ملك لضرورة منطقية، ضرورة تشخيص السيادة في فرد لأنّ السيادة إرادة، والإرادة لا تتجسّد إلاّ في فرد، بل يوجد ملك فقط لأنّ كلّ ملكية في المجتمع مرتبطة بالفرد. نكتفي بدليل واحد: الإنسان ملحَق بالعقار لأنّ العقار هو صاحب الحقّ السياسي، وهذا، واضح في أسماء الأُسَر النبيلة. وخضوع الإنسان للعقار الوراثي يستتبع إبدال أخلاقية إنسانية عاطفية بأخلاقية طبيعية جوهرية، عقارية، تمثّل الواقع بكيفية مباشرة. يميِّز هيغل باستمرار بين الوجدان الفردي وبين الحقيقة الموضوعية، ويطلب منا أن لا نحكم على مسائل الدولة حسب قانون الوجدان، وأن نتمرّن على المنطق الموضوعي، إلاّ أنه لا يرَى أنّ ذلك المنطق وتلك الأخلاقية الجوهرية ليسا سوَى انعكاس لواقع اجتماعي - سياسي، واقع الملكية الفردية، نستنتج: أنّ السلطة السياسية ليست سلطة العقل بقدْر ما هي سُلطة الملكية. ولا أدَلُّ على هذا من الحكومة الإقطاعية حيث سلطة الأمير عبارة مباشرة عن قوة العقار[33]. هنا، نخطو خطوة هامة: إذا كانت الملكية الفردية هي أصل الدولة، فكل شكل من أشكال الأُولَى يُحدِّد شكلاً مؤاتياً من أشكال الثانية. الطريق مفتوحة لدراسات تاريخية عينية تهدي إلى نمذجة الملكية وبالتبَعية إلى نمذجة الدولة. وهذا ما سيقوم به فيما بعد انجلس باتفاق تامّ مع ماركس.

---

(33) XXXI، ص 223.

لا بدّ هنا، لكي نلمس العلاقة الصحيحة بين ماركس وهيغل، أن نشدِّد على نقطة دقيقة. عندما يربط ماركس الدولة بالملكية الفردية، فإنه يستعمل الكلمة في معنى هيغل ومونتيسكو، معنى الدولة - المجتمع، ولا يتعرّض للدولة السياسية التي ذكرناها في المقطع السابق، وقلنا إنّ هيغل أهملها. هذا تمييز واضح في المقُولة التالية: "تمثِّل الدولة الحديثة توافُقاً بين الدولة السياسية والدولة غير السياسية[34]. إنّ مضمون القانون متشابه في أمريكا وبروسيا رغم بعض الفروق الطفيفة، الجمهورية هناك شكل حكومي فقط كالملكية في بروسيا. إنّ هيغل على حقّ، الدولة السياسية هي الدستور، أي أنّ الدولة المادية ليست سياسية"[35]. إنّ ماركس يعارض هيغل من وجهتين، مع الاعتراف له بصحة جانب من أقواله، يعترف له أنه على حقّ عندما يرَى خلف الدستور السياسي الدستور الجوهري، الاجتماعي - المادي، لكن يؤاخذه لكونه لم يدرك أنّ الثاني متعلِّق بالملكية الفردية وبشكلها المحدَّد زمنياً. بَيْد أنه، من جهة ثانية، يؤاخذه لكونه لم يفهم أهمّية الشكل السياسي في صورته الخاصة المستقلّة، مما دفعه إلى تصوُّر المستقبل في ثوب الماضي. نمسك هذا النقد في جملة كهذه: "يقول الفرنسيون: مع حكم - الشعب[36] الحَقّ تختفي الدولة، كلّ الأنماط الحكومية الأُخرَى زائفة"[37].

---

(34) يعني الحكومة والمجتمع، السياسة والاقتصاد.

(35) XXXI، ص 69-70.

(36) الديمقراطية.

(37) XXXI، ص 69.

إنّ ماركس في المرحلة الأُولَى من حياته يحُوم حول فكرتين مِحوَريَّتين: الأُولَى قائمة على جوهرية الدولة، المأخوذة من هيغل، والتي ستقوده نحو علم الاجتماع التاريخي. والثانية قائمة على شكلية الدولة السياسية التي ستقوده إلى الديمقراطية. فتجاوز الأُولَى والثانية، بعد تداخلهما ونقد الواحدة بالأُخرَى، هو الذي سيعبِّر عنه ماركس بالشيوعية، حيث تتوحَّد الدولة السياسية (الدولة - الحكم) مع الدولة الاجتماعية (الدولة - المجتمع) في نطاق تحوُّل شامل لنظام الملكية.

على ضوء التوضيحات السابقة، يحقّ لنا أن نتساءل عن موقف ماركس من فلسفة الأنوار ومن هيغل. تتميّز ردود ماركس الشابّ المتأثر بفيُورباخ على مقولات هيغل بليبرالية مطلَقة، تأخذ مسلَّمات الأنوار وتذهب بها إلى نتائجه القُصوَى. هذه الليبرالية المتطرِّفة هي ما تعنيه كلمة ديمقراطية، حسب الاستعمال الفرنسي للموروث عن ثورة 1789. انطلاقاً من الديمقراطية المطلَقة، يرَى ماركس في هيغل الفيلسوف الذي برّر الوضع الاجتماعي المحافظ المعادي للثورة كما تجسّد في الملكية البروسية. لا يهمّنا هنا مدَى مطابَقة هذا الحكم للواقع، ما يهُمُّنا هو الباعث الذي دفع ماركس إلى تجاوُز هيغل. الباعث، في نظرنا، هو **التطرُّف** بالذات. لم يكتَفِ ماركس بالعموميات الليبرالية المتداوَلة آنذاك بين اليسار المعارِض، بل أرجعها إلى أُصولها العميقة وأعطاها صورة مجرّدة مطلَقة. نتساءل: من أين جاء التطرُّف؟ الجواب ظاهر: من المنطق الجدلي الهيغلي. التمرُّن على الجدَل، ثم تطبيقه على المنظومة الهيغلية، انطلاقاً من مسلَّمات الأنوار، وهو السرّ أولاً في الاكتشافات الماركسية، وثانياً في جدَليّتها. هنا الفرق بين فيُورباخ

وماركس: الأول يفنّد هيغل بمسلَّمات الأنوار فقط، في حين أنّ الثاني يفنِّد هيغل بمنطق هيغل وبمسلَّمات الأنوار. إنّ حواشي ماركس على فلسفة القانون الهيغلي جدلية. لذا، تحتمل تأويلات مختلفة. لم يتبع ماركس كل دروب البحث التي انفتحت أمامه. لقد أهمل بعضها وكان إهمال أنجلس لها أوضح. فوجب التنبيه عليها.

الأساس عند فلاسفة الأنوار هو المجتمع. أمّا الدولة فهي تركيب اصطناعي، الهدف منه خدمة المجتمع؛ ولا يعني هذا أكثر مما تُوحي به الكلمة: تجمّع الأفراد لتنمية إنتاجية العمل، فهو إذن شفاف، لا سرّ فيه ولا غموض، قابل للتحليل والتركيب العقليين. هذا المجتمع الشفاف، الخاضع كلّياً لمفهوم المنفعة، الهادف إلى توحيد المصالح الفردية، والذي لا يحمل في طيّاته أيَّ سرّ، يسمِّيه هيغل المجتمع المدني ويفصله عن مفهوم الدولة المستقِلّ عن مفهوم المنفعة، بل يفصله عن مفهوم الحقيقة. يرَى هيغل أنّ التناقض بين الخاصّ والعامّ، بين المنفعة والحقيقة، بين الاقتصاد والسياسة، عبارة عن التناقض بين المادة والروح، بين الإعقال والعقل[38]. لكلّ دائرة من هاتين الدائرتين منطقها الخاصّ، بَيْد أنّ الأُولَى مبطَّنة في الثانية التي تتجاوزها. السياسة مستقلّة عن الاقتصاد وهي ذات قيمة أعلَى لأنها تحافظ على هدف الإنسانية، على الفكرة المطلَقة التي يرنو إليها الفيلسوف.

يعتبر ماركس أنّ الكشف عن التناقض المذكور مكسَب مهمّ يشكِّل قفزة نوعية بالنسبة للأنوار، لا يمكن إغفالها كما فعل فيُورباخ، بل يجب التعمُّق في أسبابها الواقعية. لذلك يجب استنطاق

(38) العقل التجزيئي والعقل التأليفي.

التاريخ. أخطأ هيغل عندما ظنّ أنّ التناقض من مستَلزَمات المنطق، في حين أنه من نتائج التطوُّر التاريخي. عندما نستنطق الوقائع، ماذا نجد؟ في العهود المتقدِّمة لم يكن تناقض، ولا حتى انفصام، بين المجتمع والدولة. كان التنظيم الاجتماعي تنظيماً سياسياً في نفس الوقت وبكيفية مباشرة؛ كانت المِلْكية والنفوذ والسلطان مظاهر واقع واحد، فلم تكن سياسة ولا دولة بمعنًى ضيِّق مستقِلّ. ثم حصل الانفصام في العهد الحديث: لم تبقَ الدولة موازية للمجتمع حيث نشأت إدارة خاصة بهذا الأخير وتعالَت الدولة حتى عادت أدلوجة[39]. فهيغل ينطلق من الانفصام الحادث في العصور المتأخرة وينتهي بالوحدة التي كانت موجودة في العصور المتقدِّمة، أي أنه يرجع القهقرَى على خطّ التطوُّر التاريخي. إنّ التحليل المنطقي للمفاهيم يُوحي بضرورة القضاء على الانفصام بين الدولة السياسية (الدستور بالمعنَى القانوني) وبين المجتمع المدني (الدستور بمعنَى مونتيسكو) إلاّ أنّ عمل التوحيد لا يتِمُّ بإحياء حالة الماضي، يتمُّ فقط بتغيير الوضع الذي تسبَّب في الانفصام، أي تغيير نظام المِلْكية. يقف ماركس، في المرحلة الأُولَى من حياته، عند هذا الخطّ، فلا يقول بالضبط كيف يحصل التغيير. نقف نحن أيضاً عند هذه الخلاصة ونكتفي بتوضيح مغزاها.

يطرح هيغل قضية حقيقية دون أن يهتدي إلى حلِّها واقعياً. المجتمع مفصول عن الدولة: هذا هو لُبُّ مشكل الإنسان المعاصر، إلاّ أنّ الحلّ الممكن الوحيد مرهون بتغيير نظام الملكية. بهذا التغيير

---

(39) "تبدو لنا الدولة كأول قوة أدلوجية مسيطرة على الإنسان." أنجلس، فيُورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. باريس، 19، ص 54.

يحذف أساس المشكل السياسي إذ ينتهي الانفصام وينغمس المجتمع السياسي في المجتمع المدني. يتلخّص موقف ماركس، في المرحلة الأُولَى من حياته، في نقاط ثلاث:

- أسبَقية المجتمع على الدولة على المستوَى المنطِقي، باعتناق مادية الأنوار ضدّ روحية ومثالية هيغل.

- رفض مقولة اصطناعية الدولة، بتبنّي جدل هيغل ضد تجريبيّة الأنوار.

- ربط شكل الدولة السياسية بشكل المِلكية(40)، باستبعاد حلَّيْ الأنوار وهيغل معاً.

الرجوع إلى النظام الوُسطَوي الموحَّد غير ممكن، الديمقراطية السياسية غير كافية. لا بدّ إذن من إبداع حلّ يتجاوز ديمقراطية الأنوار دون أن يتمثَّل نظام العهد الوسيط.

يجد ماركس في آخر تحليل أنّ الملكية هي أصل الدولة بالمعنَيَين المنطقي والزمني. لم يقُم، كما أوضحنا سابقاً، بالدراسات العينية التي سيتكفّل بها أنجلس، سيحصل عند هذا الأخير نوع من التبسيط دون مسّ بالمنحَى العامّ.

إنّ ما كان يقوله ماركس عن العهد الوسيط - انغماس الدولة في المجتمع - سيقوله أنجلس عن النظام القبلي، معتمداً على بُحوث إثنوغرافية حول قبائل الهنود الحمر في أمريكا، وعلى

---

(40) يقتضي تحليل ماركس أن يكون قد حصل تعميم المِلكية في نهاية القرون الوُسطَى، ليزامن استقلال الدولة السياسية. هذا استنتاج لا سبيل إلى إثباته تاريخيًا. سيحاول أنجلس أن يوفق التحليل مع المعطَيات الإثنوغرافية. فلم تكلَّل المحاولة بنجاح تامّ.

دراسات حول التاريخ القديم اليوناني والروماني، وعلى أوصاف حالة الجرمان قبل تبنِّيهم الحضارة الرومانية. يلاحظ أنّ جميع هذه المجتمَعات عرفت المِلكية العمومية والنظام القبَلي المبني على علاقات القرابة، في حين أنها استغنت عن جهاز تنظيمي إداري مستقلّ يستحقّ اسم دولة. يلتفت أنجلس بعد هذا إلى أثينا حيث يتوفّر تاريخ مكتوب موثوق به ليتتبَّع تأثير نشوء المِلكية الخاصة على التنظيم السابق. تنقصه المعلومات الدقيقة حول نشأة المِلكية الخاصة، لكنه يستطيع أن يرصد كيف فقدت العلاقات السلالية الجانسية[41] تأثيرها على الحياة الاجتماعية، وأبدلت بعلاقات قانونية سياسية بمعنًى دقيق؛ هذه العلاقات المنفصلة عن المجتمع الطبيعي السُّلالي ستكوِّن التُّربة التي ستنشأ فيها وتترعرع الدولة. يبدو هذا التطوُّر واضحاً في دستور صولون[42]، فيعلِّق عليه أنجلس بالكلمات التالية: "تسرب في الدستور عنصر جديد هو المِلكية الخاصة. أصبحت حقوق المواطنين وواجباتهم مقرونة بمساحة المِلكية العقارية. كلما قوي نفوذ الطبقات المالكة، اضمحلّت الهيئات المتولِّدة عن علاقات القرابة. هكذا مُنِي النظام القبلي بهزيمة جديدة"[43]. بعد ذلك عرفت روما نفس التطوُّر، علماً بأنّ مشرِّعيها احتذَوْا حذْوَ صولون[44]، والجرمان اضطروا أيضاً، بعد استيلائهم

---

(41) القبلية، نسبة إلى جانس = قبيلة.

(42) رجل دولة عاش من 640 تقريبًا إلى 558 ق. م. معروف بإصلاحاته السياسية في أثينا.

(43) 43، ص 108.

(44) "استوحَى الملك سرفيوس توليوس من قانون صولون قانونًا وُزِّع بموجبه الأفراد إلى ستّ طبقات حسب ثروتهم." ن. م. ص 119.

على الإمبراطورية الرومانية، أن يتكيَفوا مع التنظيمات السياسية المستحدَثة: "كان على الأنظمة الجانسية. أن تتحوّل بسرعة، تحت ضغط الظروف، إلى أنظمة دولوية، فتحوّلت القيادة العسكرية إلى مُلْك"[45].

اعتباراً لهذا النسَق، يتنبّأ أنجلس بتفتيت وانهيار القبيلة الهندية الأمريكية بمجرّد ما تتّصل باقتصاد البِيض وتتبنّى الملكية الخاصة، "إذ مستقبلها هو ماضي أثينا"[46]. مِن كلّ هذا يستخلص التعريف التالي: "ليست الدولة سلطة مفروضة على المجتمع من فوق، وليست "واقع الفكرة الأخلاقية" أو "مرآة وتجسيد العقل" كما يدّعي هيغل. وإنما هي ثمرة المجتمع ذاته في مرحلة معيَّنة من تطوُّره. إنّ نشأتها دليل على تناقضات داخلية مستعصية. ينقسم المجتمع طبيعياً إلى قِوَى متعارضة غير قابلة للتصالح، ولكي لا تفنَى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سُلطة مستقلّة ظاهرياً تخفِّف من حدّة الصراع بوضعه في نطاق "النظام". تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزيد استقلالاً يوماً بعد يوم، هي الدولة"[47].

هل أبدلنا التحليل المنطقي بالسَّرد التاريخي؟ في الظاهر فقط. كان ماركس ضالعاً في التاريخ الوسيط، فبنَى عليه استنتاجاته. ثم اطّلع أنجلس على تاريخ أقدَم، فاستغلّ المعلومات المكتسَبة لتبرير نفس الموقف. التاريخ، عن الرجلين، خاضع لفكرة مستوحاة من

---

(45) م. س. ص 140.
(46) هذه إحدَى عبارات التاريخانية الماركسية المتطرِّفة.
(47) XI، ص 155-156.

الاقتصاد السياسي (الملكية الفردية) وموظفة لفائدة بحث فلسفي. إن عرض أنجلس بمثابة تعليق وتذييل لتحليل ماركس، وتبرير له بحجج تاريخية. بَيْد أنّ هناك نقطة لم تعُد تحتلّ الصدارة، نعني خصوصية المشكل السياسي في العهد الحديث. لم تختَفِ بالمرّة لكن حُوِّرَت، وسيكون لذلك التحوير تأثير خطير على مسار المدرسة الماركسية.

نبَّه ماركس مراراً على الخلط الحاصل عند هيغل بين الدستور بمعنًى سياسي ضيِّق، والدستور بمعنًى اجتماعي عامّ، مما جعل هيغل يتكلّم بالفعل عن تناقضات المجتمع عندما يتعرَّض إلى تناقضات الدولة فيغفل المشكل السياسي. يأتي أنجلس ويلقِّح تحليل ماركس. ينزع الجدل من الدولة ليضعه حيث يجب أن يكون، أي في المجتمع، وبالذات في مجال العلاقات بين الطبقات. تتناقض الدولة والمجتمع المكوَّن من طبقات، وذلك التناقض هو أحد أشكال الصراع الطبقي، الذي سيبقَى قائماً ما دامت الطبقات موجودة. وهكذا، يحافظ التحليل على التناقض بين الدولة والمجتمع، لكنه بعد أن يركِّز على استقلال الدولة (السياسية)، فينفي ضمنياً أن تكون لهذه الأخيرة إرادة مستقلّة. يحقُّ لنا أن نقول إنّ النقد الذي وجّهه ماركس لهيغل - عدم التعرُّض للسياسة بالفعل - قد اختفَى من عرض أنجلس.

لكن بالمحافظة على مفهوم الفصم بين الدولة (السياسية) والمجتمع نعترف ضمنياً بأنّ جميع المشاكل القائمة تدور حول الدولة. ما دامت الثورة التي ستمحي الفصم بإغراق الدولة في المجتمع لم تتحقّق بعد، يبقَى الواقع المُعاش هو التناقض. هكذا،

نصل إلى نتيجة غير منتظَرة: إنّ النقد الماركسي لا ينفي في الحال صحة التحليل الهيغلي، وإن كان يتصوّر المستقبل تصوُّراً جديداً. يعيش عندئذ الماركسي تناقضاً من نوع آخَر، بين الطُّوبى (انحلال السياسة في إدراة الإنتاج بعد القضاء على المِلكية الخاصة) وبين الواقع الذي لا يمكن أن يكون إلاّ الواقع الهيغلي(48).

كان أمام ماركس طريقان: انطلاقاً من نقدَين موجَّهَين لهيغل: يقود الأوّل إلى تعميق فكرة استقلال الكيان السياسي كما أفرزه التطوُّر الحديث، والثاني إلى إذابة جدل الدولة في جدَل المجتمع الناتج عن المِلكية الخاصة وصراع الطبقات. يحمل الأول في ذاته براعم نظرية سياسية بمعنًى دقيق، ويحمل الثاني بذور اجتماعيات تاريخية. اهتمّ ماركس بالاقتصاد وأهمل القضايا السياسية الصرف. أمّا أنجلس فإنه اختار الطريق الثاني، فاحتفظ في النهاية، رغم الظواهر، بالمَقُولات الهيغلية التي تختلط فيها الدولة - المجتمع بالدولة - كسلطة مستقلّة. إذا وضعنا أنفسنا في المستقبَل فإننا نجد أنّ النظرة الماركسية تعارض تماماً نظرية هيغل، لكن إذا اقتصرنا على الواقع الآني، فإنّ النظرتين تتقارب إلى حدِّ التوحيد. ولا حاجة لنا للبحث طويلاً على برهان، إنّ البرهان في متناوَلنا عند أكبر منظِّر ماركسي ثوري، ونعني به لينين.

"بعد الثورة تحلّ الدول البروليتارية محلّ الدولة البورجوازية. لكن القضاء على الدولة البروليتارية، على الدولة في كلّ أشكالها،

---

(48) لا يهُمُّ هنا أن نجعل التناقضات في حيِّز الدولة أو في حيِّز المجتمع حيث أنّ هيغل لا يميِّز بين الاثنين.

لا يتمّ إلاّ بالانقراض الِذاتي الطبيعي"[49]. هذا ما نقرأه عند لينين الذي يقرِّر في مناسبة أخرَى: "تستمرّ الدولة البورجوازية ويستمرّ القانون البورجوازي في ظلّ الاشتراكية"[50]. بل يضع النقاط على الحروف قائلاً: "ستبقى في ظلّ الشيوعية، أي في عهد الرفاهية للجميع، وظائف اجتماعية شبيهة بتلك التي تضطلع بها الدولة اليوم"[51]. كان أنجلس قد صرّح أنّ الدولة قد تبدأ في الانقراض في مرحلة معيَّنة من سيرورة المجتمع الاشتراكي، وقد تكتسي شكلاً غير سياسي، لكنه حذّر من التنبُّؤ بتاريخ ذلك الحدَث. يعيد لينين هذه المقولة إلى ذاكرة قُرّائه ليؤكِّد على أنّ الانفصام بين الدولة والمجتمع، المنفي نظرياً في التصوُّر الاشتراكي، لا ينتهي عملياً بمجرَّد قيام الثورة، بل يستحرّ مدة طويلة بعد نجاحها. ولكي لا يخطئ أي قارئ مراده يقرّر: «ما دامت الدولة قائمة فلا حرّية، ولمّا توجد الحرّية فلم تبقَ دولة"[52].

لقد قيل إنّ لينين قد انحرف نحو الفوضوية في كتابه **الدولة والثورة**. هذا غير صحيح، لأنّ الزعيم البولشفي لا ينفَكّ يسرد أقوال أنجلس مكتفياً بالتعليق عليها والتذكير بأُصولها عند ماركس. إنّ لينين أقرب الزعماء الماركسيين إلى الممارسة الثورية، فهو الذي خبر قوة الدولة. يجب إذن الإصغاء إليه بكلّ اهتمام عندما يتطرّق لموضوع الحكم والسياسة. إذا ثبت هذا، وجب القول إنّ النقد الماركسي

---

(49) XXVI، ص 25.

(50) ن. م. ص 60.

(51) ن. م. ص 89.

(52) ن. م. ص 87.

يعمّق مفهوم الدولة من الوِجهة الاجتماعية والتاريخية، لكنه لا يمسُّه في شيء من الوجهة السياسية رغم عملية القلب التي أُجريت عليه. صحيح أنّ ماركس ركّز في المجتمع الجدل الذي كان هيغل قد وضعه خطأً وصوَرياً في نطاق الدولة[53]؛ صحيح إنه رفض أن يجسِّد السيادة الملك موضحاً أنّ إبدال المَلَكية بالديمقراطية ممكن عقلاً وفعلاً؛ صحيح أنه بيَّن أنّ عودة الدولة إلى حظيرة المجتمع لا يتِمُّ منطقياً فقط، أي حسبما يريده الفيلسوف في الحال، بل يستلزم تغييراً جذرياً لنظام الملكية، تغييراً يتطلّب زمناً طويلاً؛ صحيح أنه أظهر أنّ الكيان السياسي شكل فارغ لأنه مفروض على مجتمع مدني مستقِلّ عنه، وإنّ ذلك الكيان هو محطّ المسألة السياسية بمعنًى ضيِّق، المسألة التي يتجاهلها هيغل لأنه يملأ خلسة دولة السياسية بمحتوًى اجتماعي... كلّ هذا صحيح، لكن إلى أية خلاصة يقود؟ هل يعني أنّ هيغل قال أكثر مما يجب؟ لا! يعني بالعكس أنه قال أقلّ مما يجب. ليس الصراع بين الدولة والمجتمع وراءنا، بل أمامنا ولمدة طويلة. ستستمرّ الدولة، ولمدة طويلة، كظاهرة مستقلّة وكقوّة جدّية يجب علينا مواجهتها بحزم. إنّ الماركسية، من هذه الوجهة، أكثر واقعية من الهيغلية.

ظنّ هيغل أنه قد وضع حداً للتناقض بين حرية الفرد وبين السلطة في نِطاق الدولة العقلية كما تصوَّرها. فهو، في هذا المنظور، متفائل. أمّا الماركسيون فإنهم يؤكّدون أنّ التناقض

---

(53) يعلن هيغل أنه يتكلم عن الدولة، ثم يتكلّم عن المجتمع. يخالف دائمًا المقال العنوان.

المذكور سيستمرّ مدة حِقَب تاريخية متوالية. في هذه الحال، كيف يجوز اعتبار الدولة تركيبة اصطناعية؟ كيف يجوز إهمال نظرية الدولة؟

في آخِر تحليل، وفيما يتعلّق بالحاضر، نرَى أنّ ماركس يقف إلى جانب الواقعيَيْن، ماكيافلي وهيغل، ضدّ الطوبَويِّين الذين يعلنون: "الفرد قبل وفَوْق الدولة". إنّ لماركس نظرية نقدية، لكنها على كلّ حال، نظرية، وهذا بالذات ما يربطه بهيغل.

الفصل الثالث

تكوُّن الدولة

نهتمّ في هذا الفصل بوظائف الدولة ووسائلها. فلا نعود لنفرّق بين الدولة وبين جهازها. منهجياً، نعوّض تحليل المعنَى الماورائي بالوصف الوضعي، أي نترك الفلسفة لندخل مجال الاجتماعيات. حصل مثل هذا التحوُّل المنهجي في أواسط القرن الماضي عندما اجتاحت الفكر الغربي ردّة فعل عنيفة ضدّ المثالية الهيغلية، فاتّحدت جميع المذاهب في نظرة واحدة هي الوضعانية التي غذّاها تقدُّم العلم الحديث. فيما يتعلّق بالدولة، ستتخذ الوضعانية شكل التطوُّرانية ثم شكل الوظيفانية، وستعتمد المدرستان على معلومات مستَقاة من التاريخ وعلم الأجناس (الإثنولوجيا). يسلم المنهج الوضعاني بأنّ الأداة تحمل في ذاتها هدف الدولة. عندما نصِف بدقة، والوصف الدقيق لا يبعد كثيراً عن التحليل، نهتدي عبر العملية نفسها، إلى معنى الدولة، أي إلى الدور الذي تلعبه في حياة الجماعة الإنسانية. إلاّ أنّ الوصف ينطلق حتماً من الوضع الحالي، ثم يسحب النتيجة على أوضاع الماضي. أجهزة الدولة الحالية كثيرة ومتشعّبة ومتداخِلة، لو أخذناها على ظاهرها لَما أمكن إطلاق شكلها على الأشكال الماضية. لا بدّ إذن من التبسيط والتجريد. لذلك نقول إنّ الوصف الوضعاني يوازي بالضرورة التحليل، أي

التجريد والتعميم. ولنا أن نزيد أنّ الوضعانية، كلّما طبقت على ظاهرة الدولة، تنحلُّ إلى وظيفانية تتحوَّل بدورها إلى تطوُّرانية.

لا شكّ أنّ القارئ انتبه إلى أنّ المنهج الذي نتكلَّم عنه هو بالذات الذي استعمله أنجلس. لا غرابة في ذلك، حيث أنّ هذا الأخير عاصر التحوُّل الذي أدَّى إلى اجتياح العلم الموضوعي مجال الفلسفة. بالفعل، تخلَّى أنجلس عن التحليل متّجهاً إلى الاستقراء، وترك الفلسفة لصالح الاقتصاد والإثنوغرافية. لاحَظ تطوُّرات متماثلة في أثينا، روما، جرمانيا، انْحَلَّ أثناءها نظام القرابة القبلي ليحِلّ محلّه نظام يرتكز على تجزئة الأرض إلى أوطان قارة، كل وطن مخصَّص لقسم معيَّن من الشعب[1]. فاستنتج أنّ التساكن المستمرّ يستوجب ضمان الأمن، أي إقامة حرس عمومي، وبما أنّ أولئك الحراس لم يعودوا قادرين على إنتاج معاشهم، فلا بدّ من أن تتكفّل الجماعة بقُوتهم، وهكذا تنشأ الجباية. ثم تستوجب مسؤولية الأمن والجباية إدارة جنينّة لا تلبث أن تتطوَّر وتتضخّم. فيتعالى قسم من الناس فوق الباقي، لأنهم لم يعودوا مشاركين مباشرةً في الإنتاج وبهذا الانفصال تنشأ الدولة[2]. إذا عمّمنا المعلومات التاريخية يمكن لنا أن نقول إنّ الوضع الجديد الناتج عن تفكُّك نظام القرابة، المتميِّز بالإقامة المستقرّة وبالملكية الفردية، يستلزم شرطة، وهذه تستلزم جباية، وكلاهما يستلزم قانوناً تظيمياً. كلّ دولة إذن مكوّنة

---

(1) عملية تشبه تخطيط الكوفة والبصرة لفائدة القبائل العربية الفاتحة.

(2) XI، ص 9-158، يتحاشَى أنجلس الكلام عن الجيش والحرب من البداية، ليبرهن على أنّ الدولة ضرورة تنشأ من أحشاء المجتمع بدون أيّ تأثير خارجي. معلوم أنه فنَّد نظرية دور العنف في التاريخ.

من مسلَّحين وجُباة وقُضاة، وفوق هؤلاء جماعة تقوم بربط الاتصال فيما بينهم، ويوجد فوق الجميع السلطان[3]. هذا هو هيكل كلّ دولة، حديثة كانت أم قديمة، نراه بسيطاً واضحاً في أثينا، ونجده هو هو في الدولة الحديثة عندما نتجاوز التعقيدات والزخارف المتراكمة مع مرور الأعوام.

إنّ أنجلس، في الحقيقة، انطلق من الحاضر المعقَّد، فبسَّطه وقرأ تاريخ أثينا على ضوئه. لم يقُم بعملية بناء وتركيب، لم يتتبع تطوُّر كلّ عنصر من عناصر الدولة الأثينية كما يفعل مؤرِّخو النُّظُم. العملية التي قام بها هي أساساً افتراضية عقلية أكثر مما هي استنباطية. بَيْدَ أنّ ما يهمُّنا في قوله هو أنّ معنَى الدولة ينحصر في وظيفتها. لا يوجد شيء يستحقّ أن نبحث عنه وراء الجهاز. الجهاز هو الجيش والإدارة، وظيفته المحافظة على الأمن والنظام، وبالذات على الحقوق المكتسَبة. بما أنّ المجتمع ينقسم إلى مالكين وغير مالكين، إلى أصحاب حقوق وإلى مجرّدين من كلّ حق، فالجهاز يخدم بطبيعة الحال القسم الأوّل ضدّ كلّ حركة مشبوهة يهُمّ بها القسم الثاني. لذا، يقول أنجلس إنّ الدولة هي بالتعريف دولة الطبقة الأقوَى: "إنّ الدولة التمثيلية الحديثة هي آلة يستغلّ بها الرأسمال العمّال الأُجَراء"[4]. إنّ مفهوم الدولة ينحصر في مفهوم الجهاز الذي

---

(3) السلطان هو صاحب السلطة العُليا، هو الحاكم المتفرِّد بالكلمة.

(4) XI، ص 156، نذكر أنّ هيغل لا يجهل وجود تلك الدولة المسمّاة عنده دولة الحاجة والإعقال. انظر XXI، م. 183، تتكوّن أساسًا من شرطة وقضاء، تحرص على مصالح الناس الخاصة وتطبّق قانون المجتمع المدني. إلاّ أنّ هذا الجهاز يوجد ضمن الدولة=

يخدم المصلحة الخاصة، ويخضع لقواعد القانون الخاصّ، لأنّ القانون الخاصّ، قانون المعاملات، هو دائماً روح القانون العامّ - الدستوري والإداري- كما يدلّ على ذلك بوضوح القانون الروماني الذي أحياه الغرب الحديث ليحتذي به.

يحظَى مؤلِّف أنجلس بتقدير كبير لدَى جميع الإثنولوجيين. حتى الذين يكرهون الماركسية كدعوة سياسية يحبِّذون منهجه الوضعاني. لذلك أخذناه مثالاً على الاتّجاه الذي سار فيه الباحثون منذ أواسط القرن الماضي.

قلنا إنّ الوضعانية تقتضي الابتداء بوصف الدولة القائمة، قبل تحليل وظائفها، ثم التجريد، فالتعميم وسحب النتائج على دول الماضي. فيتمّ بذلك استحضار مراحل تكون الدولة من الأمس السحيق إلى اليوم. تتمحوَر الوظيفانية التطوُّرانية في ميدان السياسة والتاريخ حول تصوُّر الدولة القائمة، وهنا تتشعّب الأُمور حيث نجد على الأقلّ أربع تصوُّرات عند كبار علماء الاجتماع، تعني الدولة القائمة:

- عند أنجلس والأثنولوجيين الدولة التاريخية، المرتبطة باستقرار القبائل الرُّحَّل والمِلكية الخاصة والكتابة، وهي خصائص نشأة التاريخ المكتوب، ابتداءً من القرن الخامس عشر قبل الميلاد على أقلّ تقدير، والتي تدوم بدون تغيير جذري إلى أن ينتهي عهد

= الحقيقية. الساهرة على مصالح العموم، ولا يتماهَى معها. نلاحظ أنّ أنجلس لا يفنِّد أقوال هيغل بقدْر ما ينفي السؤال المطروح. ولا ينقص منه أهمية السؤال كون هيغل استغلّه لأغراض تبريرية ظرفية.

المِلْكية الخاصة وتقسيم المجتمع إلى طبقات. "ستنهار الطبقات ومعها تنهار الدولة" حسب قول أنجلس[5].

- وعند ماركس في **نقد فلسفة القانون لهيغل** تعني التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة الفرنسية. يتّخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة مَلَكية فريدريك الثاني ولويس الرابع عشر وإمبراطورية نابليون الأوّل.

- في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية، دولة مجتمع يغلّب العمل في المصانع والمتاجر على العمل في الحقول، طبقة الأُجَراء الصناعيين على الفلاحين، الرأسمال النقدي على المِلكية العقارية، وكلُّها تطوّرت تنعكس على وظائف الدولة وأجهزتها.

- في اجتماعات أواسط هذا القرن، تعني الجهاز المترتِّب على تداخُل العلم والصناعة، وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية، وانتشار وسائل الاتصال السمعبصرية، واستعمال الإعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال، وكلُّها ظروف غيّرت من الأساس قدُرات ووظائف وأجهزة الدولة.

أيّ نموذج نعين بالدولة القائمة: التاريخية؟ الحديثة؟ الصناعية؟ المعاصرة؟

من البديهي أنّ أيّ حكم نطلقه على الدولة منُوط بالنموذج الذي نتمثّله عندما نصِف وظائفها ووسائلها.

---

(5) XI، ص 159.

إنّ نموذج أنجلس جدُّ فضفاض. كان صالحاً في مرحلة انتقال البحث من الفلسفة إلى التاريخ والإثنولوجيا. يستعمله اليوم بخاصة مَن يهمُّه تشييد إنثروبولوجيا سياسية لأنه مضطر إلى تعيين الظواهر العامّة التي تشترك فيها المجتمعات المتباعدة، من القبائل الرُّحَّل إلى الكيانات الطبقية الكبرَى. أمّا النموذج الإعلاموي، فإنه يخصُّ قسماً ما يزال ضئيلاً بالنظر إلى المنتظم الدولي رغم أنّ ذلك القسم هو الأكثر غنى وقوّة ونفوذا. يبقى النموذجان الثاني والثالث. يتداخلان ويؤلفان نموذجاً واحداً يسمّى الدولة الحديثة، وهو ما يستعمله الباحثون في العلوم السياسية، وفي اجتماعيات البلاد النامية بخاصة، معتمدون على أفكار ماركس[6] وتحليلات ڤيبر.

يتسبب تواجُد هذه النماذج الأربعة في عالَم اليوم بكثير من الخَلط، لأنّ كلّ مؤلِّف يتأثّر حتماً بالبيئة التي يعيش فيها حين يصف دول الماضي أو دولاً معاصرة له غريبة عنه. بَيْد أنّ محور الاجتماعيات السياسية المعاصرة هو نموذج الدولة الحديثة - الصناعية، لأنه في محلّ الوسط، منطلَق كثير من الدول الحالية، وهدف غالبية ما سواها، فهو مشترك بكيفية ما بين المجتمعات المصنَّعة والأُخرَى التي هي على طريق التصنيع. هو المعيار؛ إذا قلنا الدولة وسكتنا، فإياه نعني بدون مِراء.

كيف نصِف هذا النموذج؟ لا مَناص هنا من اللُّجوء إلى طريقة ماكس ڤيبر[7]، وذلك باختيار أمثلة تاريخية معروفة وانتقاء العناصر

---

(6) نميِّز هنا بين ماركس وبين أنجلس، وهو تمييز يفرضه المنهج ولا يعني سوء تفاهم أو تفاوُتًا في القيمة بين الرجُلين.

(7) انظر بحثنا حول مفهوم الأدلوجة، ص 64-71.

الأكثر ملازمة، أي تلك التي بوجودها تتّضح ظاهرة الدولة، وباختفائها تضمر وتختفي. وهي طريقة استعملها كبار المفكّرين الاجتماعيين منذ البداية. عندما كان ماكيافيلي يتكلّم عن الدولة الحديثة، فإنه كان يتصوّر بعض الظواهر الموجودة آنذاك في فرنسا، إنجلترا، إسبانيا، وغير متوفّرة في إيطاليا. فكان يقول إنّ هذه الأخيرة لم تكن بعد دولة عصرية. كذلك هيغل في مؤلّفاته السياسية، كان يتّخذ حيناً فرنسا، وحيناً آخَر إنجلترا، كمثال لبلد تحقّقت فيه عناصر كان يعتبرها مميَّزة لدولة العقل، فيلتفت إلى ألمانيا ولا يجدها فيها فيقول إنّ ألمانيا ما زالت إمبراطورية وليست دولة[8]. ونفس الملاحظة تجري على ماركس. إنّ طريقة ڤيبر طريقة بديهية يلجأ إليها كلّ مَن يفكّر بجدٍّ في الشؤون الإنسانية ويريد أن يتوصّل إلى أحكام عامّة انطلاقاً من أوصاف عينية[9].

تتطلَّب الطريقة المذكورة مقابلة حالتين: الأُولَى إيجابية والثانية سلبية. إذا كنا نتوخّى فرز ظاهرة اجتماعية لنركب نموذجها الذهني، فلا بدّ من انتقاء مثلاً تاريخياً يتضمّنها ومَثَلاً آخَر يجهلها. فنتوصّل إلى إظهار آثار وجودها في الأول وآثار غيابها في الثاني. وبمقابلة النتائج الإيجابية والنتائج السلبية نُوضح عناصر النموذج المنشود. في بداية القرن الماضي، كان المفكّرون يتوخّوْن تمثُّل - لا نقول تعريف -

---

(8) انظر المرجع XX.

(9) هذه طريقة استقرائية يلجأ إليها بداهة المفكّرون الواقعيون ابتداءً من أرسطو. تخالف الطريقة الاستنباطية التي اتّبعها فلاسفة الأنوار. نجد إرهاصاتها عند ماكيافيلي وفيكو وأنصار المدرسة التاريخية، من الغرب، وعند ابن خلدون ومَن نحا منحاه في الشرق الإسلامي.

الدولة العصرية. وكانت الظروف الموضوعية مؤاتية تماماً آنذاك حيث كانت الأحداث تقدم لهم، وبكيفية درامية، صراعاً بين فرنسا النابليونية (المثل الإيجابي) وأوروبا الأرستقراطية (المثل السلبي). كانت هكذا المقابَلة الضرورية لبلْوَرة الفكر السياسي ظاهرة للعيان.

إنّ المؤرِّخين المتخصِّصين يُلِحُّون على أنّ الدولة النابليونية لم تتعارَض كلّ التعارُض مع الدول الأوروبية الأُخرَى، حيث أنّ نابليون ورث الكثير من تنظيمات الملَكية المطلَقة، التي لم تستطِع الثورة أن تقضي عليها في ظَرف وجيز، كما أنّ بروسيا وروسيا وحتى النمسا عرفت في القرن السابق إصلاحات عميقة تحت ما سُمِّي بالاستبداد النَّيِّر، زيادة على أنّ تلك الدول استفادت أثناء الصراع من الإبداعات الفرنسية. كلُّ هذا الاعتراضات صحيحة، إلاّ أنّ المعاصرين، وهذا هو المهمّ، عاشوا الصراع كمواجهة تامّة بين مبدأين اجتماعيين متنافيَين، كما تدلّ على ذلك مؤلَّفات بيرك وفيخته وأقرانهما. لقد تعدّدت أسماء هذين المبدأين الثورة مقابل التقليد، الحرية مقابل العبودية، الديمقراطية مقابل الاستبداد... ـ المهمّ عندنا هو أنْ نحدِّد آثار كلٍّ واحد منهما على الدولة المؤسَّسة عليه. ويتّضح التأثير في أربعة مجالات أساسية: الجيش، الإدارة، الاقتصاد، التعليم.

نذكر، فيما يتعلّق بالجيش، أنّ ما بَهر المعاصرين في مسار الثورة الفرنسية هو إبدالها الجيش التقليدي بجيش جديد، جيش غوغائي كما أسماه غوته الذي شاهد في معركة **ڤالمي**[10] كيف

(10) لم تكن معركة بمعنًى حقيقي، إذ أعطت القيادة البروسية أمر التراجع بسبب أحداث وقعت آنذاك في بولونيا، لكن الرأي العامّ رأى فيها انتصارًا باهرًا للثورة الفرنسية. تاريخها هو 21 سبتمبر 1791.

انتصر حشد من الفلاحين غير المدرَّبين على جنود محترِفين. ما هي العناصر المميّزة للجيشين المتقابلين: الفرنسي الثوري والأوروبي التقليدي؟ كان الأول وطنياً شعبياً ديمقراطياً في حين أنّ الثاني كان محترِفاً أرستقراطي القيادة متعوِّداً على الخضوع الأعمَى. لا شكّ أنّ في هذه المقابَلة كثيراً من الغُلُوّ والشطط بالنظر إلى الواقع التاريخي، لكنّ طريقة ڤيبر تتعمّد التطرُّف المنهجي لكي تلمس العنصر المهمّ في الظاهرة المدروسة، فهي بمثابة مجهر يمكّننا من إدراك الواقع من خلال تضخيم مكوّناته. لم يكن الجيش النابليوني مؤلَّفاً كلّه من مواطنين فرنسيين، ولم تكن الجيوش الأُخرَى كلّها مؤلَّفة من مرتزَقة محترِفين. غير أنّ ما لا شكّ فيه أنّ الجندي النابليوني كان يجنَّد وهو ينتمي شعورياً إلى مقاطَعة من المقاطَعات (نورمانديا أو فلاندرة أو الجيروند..) ويسرح وهو ينتمي إلى الأُمّة الفرنسية، في حين أنّ الجندي النمساوي، مع ولائه لشخص الإمبراطور، يبقَى بالدوام ينتمي إلى المجر أو بوهيميا أو التيرول. كان ماكيافيلي قد طرح بوضوح مشكلة الجيش الوطني حيث قال: إنّ إيطاليا لن تكون دولة موَحّدة ما لم تستَغنِ عن المرتزَقة وتدافع عن نفسها بنفسها[11]. كان التاريخ الأوروبي يتّجه إذن منذ عهد النهضة نحو إبدال المرتزَقة بالمواطنين. كذلك تطرَح، من خلال الديمقراطية والشعبية، مسألة الانضباط. لقد شبّه الجيش منذ القِدَم بالجسم: الجنود هم الجوارح والقائد هو العقل المفكِّر، ولا بدّ من اتّفاق تامّ بين العقل والجوارح. قوة الجيش إذن في الانضباط. لكن، هل يتحقّق

(11) XXVII، ص 1229.

الانضباط ومراتب الضباط حكر على النبلاء بدعوَى أنهم ورثوها أباً عن جدّ، وكلّ مسالِك الارتقاء مسدودة في وجه غيرهم؟ أليست الديمقراطية، أي التقارب بين الضباط والجنود، أفضل وسيلة لتربية هؤلاء على تفهُّم الأوامر، وبالتالي لتدريبهم على الانضباط المتعقِّل؟

هكذا، انطلاقاً من نموذجين متعارضَين: الجيش الثوري والجيش الأرستقراطي، نتبيَّن أنّ مميِّزات الأوّل - الوطنية، الشعبية، الديمقراطية - كانت سبب تفوُّقه على الثاني، لأنها عمّقت أسباب التلاحُم الذي يشكِّل قوّة كل جيش. فنُدرك أنّ الانضباط لا يكون قوة بصفته تلاحُماً مادياً، بل لأنه سبب انتشار العقلانية بين الجنود. الجيش الحديث هو بالأساس مدرسة لنشر العقلَنة[12].

كان جيش الثورة الذي ورثه نابليون أكثر انضباطاً وعقلانية، لذلك تغلّب في بداية المواجهة. ثم عرفت الجيوش الأوروبية الأُخرَى إصلاحات جعلتها في المستوَى المطلوب. حينذاك انهزم نابليون. ماذا كانت تلك الإصلاحات، وفي بروسيا بخاصة؟ إذكاء الشعور الوطني، تجنيد الشعب، فكّ احتكار الأرستقراطية للمناصب العُليا[13]. هكذا نفهم أسباب نبوغ كلاوسفيتس: حارب نابليون في صفوف الجيش البروسّي، وشاهد انهزام هذا الأخير في معركة يينا

---

(12) XXXVIII، ص 252، وما بعدها. هذه عصبية من نوع جديد، سياسة أدلوجية، مختلفة عن عصبية ابن خلدون القبلية أو الدينية.

(13) لم يُوضح أحد هذه العناصر مثل ما فعل تولستوي في روايته الشهيرة الحرب والسلم.

(1805). فرحل إلى روسيا وانخرط في جيشها وشاهد انهزام نابليون بعد 1812. ثم رجع إلى بروسيا وفكّر طويلاً في أسباب الانتصارات النابليونية الباهرة الأُولَى والإخفاقات الأخيرة، فخرج بأول نظرية حديثة تعقلن الحرب، نظرية ما زالت إلى يومنا هذا مَحَط اهتمام الأخصائيين، والسبب هو أنه ربط مفهوم الجيش الحديث بمفهوم العقلانية[14].

لئن كان المعاصرون انتبهوا بخاصة للتطوُّرات التي أدخلتها الثورة على القِوَى المحارِبة، فإنّ المؤرّخين يهتمّون حالياً أكثر بإصلاح الإدارة العمومية. الدليل الأوضح على الثورة الإدارية هو القانون النابليوني الذي جمع في كتاب واحد موجَز كلّ القوانين الواجب تطبيقها على جميع المواطنين بدون ميْز جغرافي، عرقي أو طبقي. ونظرة خاطفة إلى البلاد المجاورة - إسبانيا، ألمانيا وحتى إنجلترا - حيث تتواجد قوانين خاصة بكلّ مقاطعة، وفي نفس المقاطعة قوانين خاصة بكل طبقة - تكفي لإظهار مدَى التغيُّر الحاصل في الحياة العامّة عندما توحّد وتبسط القواعد التنظيمية.

مَن يطبّق تلك القوانين الموَحّدة؟ جماعة متخصِّصة، تختار حسب نظام المباراة، تتقاضَى راتباً معيَّناً، تكلّف **بالتعيين** نظراً للظروف والأحوال بدون اعتبار للأشخاص. فهي تعرف فقط القاعدة العامّة ومسطرة التعيين التي هي معلومة وقارة. كلما نمت تلك الجماعة استقلّت عن صاحب السلطة لكونها غير مرتبطة مادّياً أو

(14) انظر ريمون آرونْ، إعقال الحرب، جزءان، باريس، غاليمار، 1976.

معنوياً به. هذه وضعية تشبه وضعية الجيش. في المنظّمتين معاً، يلعب مفهوم الانضباط نفس الدور كما تطبق أوامر حسب مسطرة معلومة في ظروف معيّنة. لذا، وصفت الطبقة التي نتكلّم عنها بأنها جيش مدني، وعندما تتحقّق الصفة المذكورة تسمّى بيروقراطية[15].

لا تعني البيروقراطية مجموعة من الموظّفين، كيف ما كانوا، بل تعني موظّفين يعملون وكأنهم جيش مدني. إنّ ماكس ڤيبر هو الذي جعل من هذا المفهوم محور اجتماعيات السياسة وعلامة دالّة على اكتمال الدولة العصرية. يقول: "إنّ مفهوم البيروقراطية يتفرّع عن مفهوم الانضباط... وتفوُّق البيروقراطية في مجال الإدارة كتفوُّق الآلة على العمل اليدوي"[16]. لقد انتبه غرامشي لأهمية المسألة فكتب ما يلي: "وبعد حين ظهر نموذج الموظّف المحترِف. هل نشأ عن ضرورة مُلِحّة أم بسبب انحطاط الحكم الذاتي فقط كما يدّعي الليبراليون الأقحاح؟ الواقع أنّ كلّ دولة واجهت مشكل الموظّفين فاهتدت إلى حلٍّ خاصٍّ بها، واختارت نوع الموظَّف وقانون التوظيف الموافقين لها... ودراسة هذه التطوُّرات جدّ مُهمّة"[17].

ليس صحيحاً أنّ فرنسا الثورية والنابليونية هي التي أبدعَت البيروقراطية لأنّ بروسيا وروسيا سبقتاها، لأسباب تاريخية معروفة، في هذا الميدان. لكنّ الصحيح هو أنّ إصلاحات الثورة شكّلت قفزة نوعية إذ محَت كلّ ما كان يربط الموظَّف بشخص الملِك وحرّرته

---

(15) تعني الكلمة لغويًا حكم الكتاب. وظهرت أول مرة في القاموس الفرنسي سنة 1759.

(16) XXXVIII، ص 254، ص 214.

(17) غرامشي، الأعمال المختارة، باريس 1959، ص 8-277.

من ضرورة الاهتمام بهوية كلّ فرد. أصبحت البيروقراطية النابليونية النموذج الأسمَى وظهرت الهيئات الوظيفية الأُخرَى وكأنها ما زالت غير مكتمِلة.

توفَّر لدينا الآن نموذج ذهني للبيروقراطية. ماذا نستخلص منه؟

تعتبر البيروقراطية أنها الطبقة الوحيدة الموجودة، وتعتبر ما سواها أفراداً مبَعثَرين يتكتّلون من حين إلى حين لأسباب عابرة. لا تعرف الحِرفة ولا الطبقة ولا الحومة (الحارة) ولا المدينة ولا المقاطَعة، تعرف فقط الفرد المنسلخ عن محيطه المحلّي والعائلي والحِرَفي. تشتغل متمثِّلة خريطة يسكنها أفراد منفردون تنظِّمهم الإدارة، متى تريد، حسب قواعد معلومة. تنفّذ الأعمال في أوقات وعلى وتيرة محدَّدة، أسبابها (أي الأعمال) معروفة ونتائجها معروفة أيضاً مسبَقاً. فهذا العمل الذي لا يعرف الخوارق ولا ينتهز الفرص العابرة، والذي يحصل باستمرار في نفس الصورة وعلى نفس الوتيرة، بحيث يعود من السهل التنبُّؤ بحصوله، نستطيع أن نسمِّيَه **عقلانياً** باعتبار أنّ العملية الحسابية، إذا عرفت فرَضيّتها، وإذا اتّبعت المسطرة المعلومة فإنها تأتي لا محالة بالنتائج المتوقَّعة. هذا ما يعنيه بالضبط ڤيبر إذ يقول: "إنّ البيروقراطية هي الوسيلة الوحيدة لتحويل العمل الجَماعي إلى عمل اجتماعي معقول ومنظَّم... إنها تشجِّع طريقة عقلانية في الحياة، علماً بأنّ مفهوم العقلانية يحتمل معاني جدّ متباينة"[18]. يتميَّز السلوك البيروقراطي بالمزايا التالية: التفريد، التجريد، التعميم، وهي بالذات مزايا العقل المجرَّد، ما أسماه

(18) XXXVIII، ص 228 و 240.

هيغل **بالإعقال**، تلك الموهبة الإنسانية التي تجزّئ أيّ كيان إلى وحدات مستقلّة تطبّق عليها قواعد الجمع والطرح، والتي تهتمّ بالكَمّ دون الكيف. لا يعني الرياضي كون الفرد أصفر أو أحمر، مربّعاً أو مثلّثاً، كذلك لا يعني البيروقراطي أن يكون المواطن غنياً أو فقيراً، شريفاً أو عامّياً، صحيحاً أو مريضاً. كِلا الرجُلين يخضع خضوعاً كلّياً للإعقال.

لا يتحول كلُّ موظَّف بالضرورة إلى بيروقراطي. لكلّ مجتمع، لكلّ دولة نوع خاص من الموظَّفين كما قال غرامشي. من الواضح، حسب التحليلات السابقة، أنّ المجتمع المبني على الاقتصاد النقدي، وأنّ الدولة المؤسَّسة على الديمقراطية، يكوِّنان تُربة ملائمة لنُمُوّ البيروقراطية لأنّ أساس الإعقال، وهو التفريد والتعميم، يؤلِّف عندئذ قاعدة الاقتصاد والتنظيم السياسي والوظيفة العمومية. يتجسَّد إذ ذاك المفهوم بصفاته وشموله[19].

تبيِّن الدراسات التاريخية أنّ التطوُّر، منذ العهد الوسيط وبخاصة بعد النهضة، كان يتّجه نحو برقرطة الوظيفة. هذا واضح في إدارة الأديرة والضيعات الإقطاعية والشركات التجارية الكبرَى والدول التوسُّعية كبروسيا وروسيا، وفي دول الملكية المطلَقة كفرنسا. هناك ارتباط وثيق بين الجيش والبيروقراطية والدولة الحديثة.

صرَّح الزعيم الثوري سان جوست أمام المجلس القومي وهو

---

(19) "إنّ الديمقراطيين يعادون البيروقراطية لأنهم يحسّون أنّ الديمقراطية كنظام سياسي تشجِّع البرقرطة." م.س.، ص 231.

يقدّم باسم الحكومة قانون التسعير: "إنّ قوة الأحداث تدفعنا إلى حيث لا نريد". ما هي قوة الأشياء؟ ما هو المنطق الباطني الذي يعجز الإنسان عن معارضته؟ أوَليس هو العقلانية التي يتكلم عنها ماكس ڤيبر؟

إذا تغيَّر الجيش في عهد الثورة الفرنسية، وتطوّر الوظيف إلى أن أصبح جيشاً مدنياً، إذا كان الجيشان، العسكري والمدني، يجسّدان مبدأ العقلانية، أوَليس من الطبيعي أن يتغلغل هذا المبدأ في الاقتصاد أيضاً؟ بل يمكن القول إنّ عقلنة الاقتصاد سبقت عقلنة الجيش والإدارة. إنّ نظرة إلى الوحدات الإنتاجية المتطوِّرة، كضيعات الكنيسة والإقطاع في القرون الوسطَى، كالشركات التجارية المتخصِّصة في جلب محصولات الشرق أثناء القرنين السابع والثامن عشر، كمعامل النسيج والخزَف التي أنشأها كولبير في فرنسا، تبيِّن بوضوح أنّ الحاجة إلى محاسبة دقيقة وإلى تسيير منتظَم خلقت بيروقراطية خصوصية في كلّ وحدة من هذه الوحدات الإنتاجية. كلّ واحدة من هذه كانت تملك دستوراً تطبِّقه إدارتها بمثابرة وانضباط لتحقيق هدف واحد هو رفع الإنتاج. بجانب الوحدات الكبرَى بقي بالطبع عدد كبير من المِلْكيات الصغيرة الحُرّة، إلاّ أنّ الإبداعات التقنية والتسييرية كانت تنشأ في القطاع الأول المرتبط من قريب أو بعيد بالدولة. نلاحظ في بروسيا مثلاً أنّ نفس الفرد ينتقل من الجيش إلى الخدمة المدنية، ومنها إلى إدارة ضيعة زراعية أو شركة تجارية، فيحمل معه نفس العقلية من مجال إلى مجال.

ليس غريباً أن يتوّج نابليون إصلاحاته بتنظيم اقتصاد الإمبراطورية الجديدة تنظيماً عاماً في نطاق ما سُمِّي **بالحصار**

القاري، أي إقفال أبواب أوروبا في وجه صناعة إنجلترا. فكما دفع، وهو ابن الثورة، بتنظيمات الملكية المطلَقة في الجيش والإدارة إلى أقصَى مداها وبذلك حقَّق قفزة نوعية، فإنه كذلك عمَّم سياسة كولبير التوجيهية، بعد أن رفع الحواجز الجمركية الداخلية وألْغَى القوانين التي تكبِّل المنتِجين، فلاّحين كانوا أو حِرَفيِّين أو تُجّاراً. انحلَّت بهذه الإصلاحات الجمعيات المهنية بجميع أنواعها وأشكالها، فأصبحت الدولة تواجه كلّ فرد منتِج على حِدَة. لم يعُد هدف العمل الاستهلاك بل رفع الإنتاج. ومَن يسيِّر المنتِجين المنفردين نحو إنتاج متزايد باستمرار، سوَى البيروقراطية، المنظَّمة هي نفسها على شكل جيش مدني؟ يتوافق هكذا الاقتصاد والإدارة والجيش في مبدأ واحد وهيكل متشابه.

الكلّ يعلم أنّ نابليون هو منظِّم التعليم الثانوي والعالي في فرنسا، ومؤسِّس البكالوريا، ومُنشئ المدارس العلمية العُليا. كان التعليم قبله تحت مسؤولية الكنيسة فجعله تابعاً للدولة، وأدخل عليه نظاماً يشبه النظام العسكري ووجّهه وجهةً علمية تقنية.

واضح أنّ التعليم النابليوني مرتبط بالجيش والبيروقراطية والاقتصاد، إذ يمُدّ كلّ هذه الهيئات بالمهندسين والحقُوقيين والمحاسبين والعمال المدرَّبين. كانت الرُّتَب العُليا في كلّ هيئة مخصَّصة للناجحين في مباراة تنظَّم لذلك الغرض - وهذا شكل من أشكال الديمقراطية - فالتعليم يدرِّب التلاميذ على نظام المباراة منذ البداية، لذا كانت البكالوريا مباراة الالتحاق بالجامعة، وكان الدخول إلى المدارس العُليا مشروطاً بمباراة ثانية.

يلاحظ المؤرِّخ هنا أيضاً أنّ البلاد البروتستانتية سبقت

الكاثوليكية فأمّمت التعليم وحرّرته من التأثير الكنَسي، كما أنّ الاستبداد النيِّر شجّع العلم التجريبي في نطاق أكاديميات مثل أكاديمية برلين تحت فريدريك الثاني. بَيْدَ أنّ لا شيء من هذا يماثل شمولاً وإتقاناً ما فعله نابليون. كان لهذا الأخير سياسة تعليمية وثقافية بمعنًى حقيقي. فماذا كان هدفها؟

- أولاً، توحيد لغة التلقين والموادّ المدروسة. تدرس كلّ المعاهد التعليمية بالفرنسيةِ المقعَّدة برنامجاً واحداً، عكس ما كانت تفعله الهيئات الكنَسية المختلِفة[20]. يرتكز التوحيد التلاحم القومي، فيقوي فعالية الجيش والإدارة وينمّي الاقتصاد، إذ التوحيد اللغوي يوازي نشأة سوق وطنية.

- ثانياً، توجيه الثقافة نحو العلم التطبيقي. من هنا كان الاهتمام بالرياضيات والفيزياء وإهمال الإنسانيات، أي اللغات القديمة وتاريخ الكنيسة والفلسفة الماورائية والبلاغة. هذه النقطة لها ارتباط أيضاً بالإنتاج، إذ زيادة المعارف القابلة للتطبيق تنمي الاقتصاد.

- إنّ برنامج نابليون هو في الواقع برنامج **الإنسيكلوبيديين** مثل ديدرو ودالانبير. لقد كان عدد من تلاميذ هؤلاء أعضاء في معهد في فرنسا، فشاركوا في تخطيط الإصلاحات التعليمية

---

(20) حاول فرنسوا زبال في كتابه تكون الكتاب العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، تطبيق هذه الفكرة على الدولة العباسية. فجاءت النتيجة غير مُرضية تماماً بسبب عدم توفُّر المؤلّف على المعلومات الكافية. لكن المحاولة لا تخلو من فائدة، ويجب إعادتها.

المذكورة. ليس من المستغرَب أن ينشأ المذهب الوضعاني في المحيط الثقافي الذي خلقه نابليون[21].

صحيح أنّ نابليون لم يُبدِع كلّ شيء في ميدان التعليم والثقافة. إنه طبّق ما كان ينادي به منذ عقود فلاسفة الأنوار، وعمّم ما كان محقَّقاً جزئياً في بلاد الاستبداد النيِّر. بَيْد أنّ ما يهُمُّنا هنا ليس أسبقية هذه الدولة أو تلك في إدخال هذا الإصلاح التعليمي أو ذاك، إنّ ما يهُمُّنا هو أنّ التعليم النابليوني قد جسَّد نفس المبدأ الذي تجسَّد في الجيش والإدارة والاقتصاد.

حاولنا أن نركِّب نموذجاً ذهنياً للدولة النابليونية باعتبارها نقيض الدولة الأرستقراطية التي حاربتها مدة عشرين سنة ضمن حلف أوروبي. تحتِّم الطريقة القيبرية أنّ نغالي في وصف المظاهر المميِّزة: قد تكون جنينية فنجعلها كاملة تامّة، قد تكون ممزوجة بغيرها فنعتبرها صافية. لقد اتّخذنا الدولة النابليونية مثلاً إيجابياً والدولة النمساوية مثلاً سلبياً لنركِّب نموذج الدولة الحديثة. هذه هي نتائج التحليلات السابقة:

---

(21) كان الأدلوجيون مثل دستوت دي تراسي من تلامذة مادبي القرن التاسع عشر، وبخاصة كونديياك. وتأثرت نظرية سان سيمون حول الاشتراكية الصناعية بسياسة نابليون. ذهب عدد من السانسيمونيين إلى مصر مع بونابرت. أمّا أوغست كونت، منشئ المذهب الوضعاني، فإنه اشتغل كاتبًا مع سان سيمون ودرَّس العلوم في مدرسة بوليتكنيك التي أنشأها نابليون. هناك علاقة محقَّقة بين الأنوار وسياسية نابليون الثقافية والوضعانية.

الدولة / المميزات	الجيش	الإدارة	الاقتصاد	التعليم
I دولة نابليون	وطني شعبي ديمقراطي	توحيدية تجريدية تعميمية	موحد السوق توجيهي إنتاجي	مؤمم موحد الغة تطبيقي
II دولة النمسا	مُحترف أرستقراطي مَوْلي	عُرفية محلية متفاوتة	مجزّأ مهجور استهلاكي	كنَسي متعدد اللجات أدبي

نلاحظ في هذا الرسم أنّ مفهوم الوحدة يعترضنا كثيراً في خطّ الدولة I (الجيش مكوّن من جنسية واحدة، القوانين موحّدة، السوق واحدة، لغة تلقين واحدة)، في حين أنّ التعدُّد يميِّز الدولة II (الجيش متعدِّد الجنسيات، الأعراف متعدِّدة، السوق الاقتصادية مجزَّأة، التعليم موزَّع بين هيئات مختلفة). كذلك يغلب على الدولة I طابع التجريد في حين أنّ التجريبية هي ما يميِّز الدولة II. نستخلص هكذا من الرسم البياني الأول رسماً بيانياً ثانياً.

نموذج I	نموذج II
توحيد	تعدُّد
تجريد	تجريبية
نظام	عادات
فعالية	مجانية

يعطينا الرسم الثاني نموذجين ذهنيّين متناقضين. لم يعُد يهمُّنا هل النموذج يمثِّل بالفعل الدولة التي انطلقنا منها كمثل: في هذا المستوَى من التجريد نسلِّم بأنّ النموذج I بعيد جداً عن دولة نابليون، والنموذج II بعيد عن الدولة النمساوية، لأننا أخذنا في كلّ مرة ظاهرة، نقّيناها من كلّ شائبة، وتخيَّلنا تطوُّرها إلى حدِّ الاكتمال. في هذه العملية شطط، لا شكّ في ذلك، لكن في الشطط نفع منهجي إذ يمكِّننا من التركيز على **الهدف** الذي يتّجه إليه التطوُّر. قُلنا إنّ هذا العمل الذهني يقوم به تلقائياً كبار مفكِّري الماضي، وبعد أن أوضح ماكس ڤيبر آليّته المعرفية، أصبح شائعاً بين الدارسين في حقل السياسة والاجتماع.

إنّ النموذج I هو ما يعنيه الجميع حالياً بالدولة الحديثة، والنموذج II بالدولة التقليدية. لم تصل أية دولة في التاريخ إلى صفاء الأوّل، ولم تبقَ أية دولة حالياً وفيّة تماماً للثاني. لكن بمقارَنة الاثنين ندرك مسار التاريخ منذ عهد النهضة. عندما نحكم على هذه الدولة أنها عصرية، وعلى تلك أنها تقليدية، فإننا نتمثّل أحد النموذجين كمعيار، وعَيْنا ذلك أم لا. تَمثَّل ماكيافيلي دولة فرنسا الموَحّدة المنظَّمة ذات الجيش القويّ، عندما بكَى حظّ إيطاليا المجزَّأة المبعثرة المستغَلّة من طرف جيوش المرتزَقة. وتَمثَّل هيغل دولة نابليون عندما حكَم على ألمانيا بأنها ما زالت إمبراطورية بعيدة عن أن تكون دولة بمعنًى حديث. هناك منطق يقود تطوُّر عناصر الدولة، إذا تأثّر به عنصر لا بد أن يتبعه الباقي، هو منطق التنظيم والتوحيد والتعميم والتجريد، أو منطق العقلانية، حسب تعبير ماكس ڤيبر. هنا لا بدّ من أن نتساءل: هذه العقلانية،

هل توجد، قليلاً أو كثيراً، في جميع الأنظمة السياسية المتناثرة على وجه الأرض، وتصل إلى الأوْج في العهد الحديث، أم هل هي رَهن بمِنطَقة واحدة من العالَم؟ بعبارة أُخرَى، هل هي محدودة زمنياً أم جغرافياً؟

يقول ڤيبر إنّ العقلنة توجد بمقاييس متفاوِتة في قطاعات مختلِفة في كثير من الأنظمة السياسية التاريخية: عند اليونان والرومان، في العهد الوسيط الأوروبي، بل حتى في الأمبراطوريات الشرقية. لكنها كعملية شاملة وعميقة لم تتبَلْوَر إلاّ في الغرب الحديث. بعد النهضة الأوروبية والإصلاح الديني والثورة الفرنسية والثورة الصناعية، أصبحت العقلانية قيمة في ذاتها ولِذاتها، تدفع في نفس الاتّجاه والاقتصاد والأخلاق والفنّ.. كلّما أعطت نتائجَ حميدة في قطاع - العلم التجريبي مثلاً - طبِّقت بكيفية أعمق وأشمل في القطاعات الأُخرَى: في التنظيم الإداري، في التعليم، في القانون وحتى في الفنّ. لندرس موسيقَى الغرب، يقول ڤيبر، ولنقارنها بموسيقَى الشرق، نرَى أنها مبنيّة على التناسُب العددي، أي على العقل، والأمر أوضح في الهندسة المعمارية والرسم.

القيمة المؤسِّسة للغرب الحديث هي إذن العقلانية، أي عملية تطبيق العقل المجرّد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الإنتاج المادّي والذهني. البيروقراطية هي إحدَى نتائج العملية والدولة الحديثة بصفة عامّة هي مجموع أدوات العقلنة في كلّ دروب الحياة.

ميَّز هيغل بين العقل والإعقال، سمَّى إعقالاً قدرة الإنسان على التجزئة والتحليل، كما تطبَّق في الرياضيات والطبيعيات

والفلسفة التأمُّلية. يوجد الإعقال بالنسبة للثالوث - الوضع، النفي، التجاوز - في مرحلة النفي. أمّا العقل، عند هيغل، فهو القُدرة على تجاوُز التحليل والنفي وإدراك المطلَق. إنّ ڤيبر يتجاهل العقل الهيغلي ولا يتكلمّ أبداً إلاّ على الإعقال. كعالم وضعاني، إنه ينفي، مثل كانط، إمكانية معرفة الشيء - في - ذاته. يقول إنّ العقل - حسب مفهومه هو - قد يصبح هو القيمة الأُولَى، لكنه لا يمكن أن يُوصلنا إلى قيمة خارجة عنه لأنه أداة فقط. إنّ المعادَلة الحسابية تعطيك في النهاية صورة أُخرَى لِما وضعته في البداية لكنها لا تعطيك شيئاً من لا شيء، فكذلك العقل. عندما يقول ڤيبر إنّ الدولة هي مجموع وسائل العقلَنة فإنه لا يعني ما يعنيه هيغل عندما يقرِّر: الدولة تجسيد للعقل. يتكلّم الأوّل عن العقلنة بينما يتكلّم الثاني عن الأهداف. يمكن للهيغلي أن يدّعي أنّ العقلنة كما وصفها ڤيبر إنّ الدولة هي مجموع العقلنة كما وصفها ڤيبر هي مرحلة، وصورة مؤقّتة لتجسيد العقل المطلَق وأنّ الفيلسوف غير مضطر إلى الوقوف حيث وقف العالم الوضعاني. رغم هذا لا بدّ من التمييز بين الرجُلين: عقلنة ڤيبر هي غير عقل هيغل.

نذكر نتيجة التحليل: الدولة الحديثة هي مجموع أدوات عقلنة المجتمع. هل نقبل التعريف بصرف النظر عن المنهج المستعمَل لإدراكه، أم يجب تمحيص المنهج قبل النظر في النتيجة. سيميل بداهةً كل مَن له تكوين تاريخي إلى رفض تعميمات ڤيبر. نعرض هنا أمثلة من التاريخ العامّ لا تتوافَق مع المقابلة التي أُجرِيَت بين دولة نابليون وبين ما سواها من دول، سابقة ولاحقة.

إذا نظرنا إلى الجيش العثماني، من القرن الخامس عشر إلى

أواسط السابع عشر، نجد أنه ينفرد بين الجيوش المعاصرة بالميزات المنسوبة إلى جيش نابليون: فيه نوع من الوحدة القومية[22]، فيه انضباط بَهر الأعداء، فيه قدْر من الديمقراطية نوّه بها الزائرون الأوروبيون، فيه قُدرة على استيعاب الاكتشافات العلمية[23]. هذا إذن جيش نابليوني قبل نابليون. أمّا البيروقراطية المنفصِلة عن الرعيّة، المنتَقاة عن طريق مباراة عامّة، المدرَّبة على تطبيق قوانين ثابتة حسب مسطرة قارة، أوَلَم تكن موجودة بهذه الأوصاف بالذات في الصين وبيزنطة والسلطنة الإسلامية؟ أوَلم تكن تمثِّل الاستقرار في أحوال متقلِّبة ومع سلطة مفكَّكة؟ أمّا الاقتصاد، أوَلم يكن منظَّماً إلى أقصَى حدّ التنظيم في الصين، في مصر الفرعونية، في روما الإمبريالية؟ أوَلم يكن موجَّهاً لتموين الجيش وتشجيع سياسة التوسُّع؟ أوَلَم تتقدّم العلوم الحسابية في مصر القديمة بسبب لوازم المحاسَبة في الضيعات العمومية وفي المؤسَّسات التعدينية والتجارية؟ وأخيراً، أوَلَم يكن التعليم، على الأقلّ في قسم مهمّ منه، عملياً تطبيقياً في الصين ومصر؟

يمكن القول، من الوجهة التاريخية، إنّ الدولة النابليونية امتدادٌ لدولة المَلَكية المطلَقة، التي هي بدورها امتدادٌ لدولة

---

(22) إنّ نظام الإنكشارية دليل على ما نقول. كان أطفال العائلات السلافية النصرانية يؤخَذون عن سنّ مبكر وبالتدريب المتقَن يصبحون جنودًا مسلمين مائة بالمائة.

(23) عمل مع الجيش العثماني في ميدان المدفعية عدد من المهندسين الألمان. قد يعني هذا، فيما يعنيه، أنّ الأتراك كانوا أكثر استعدادًا لتنفيذ مقترَحاتهم من الضباط الأرستقراطيين في الجيوش الأوروبية!

الإمبراطوريات القديمة، بينما الدولة الفيودالية تمثّل فترة قصيرة، خاصة بأوروبا لمّا ضعف فيها الجهاز الحكومي المركزي وأشرَفَ على الانقراض. في هذه الحال، تصبح المقابَلة التي بُنِي عليها التحليل كلُّه هامشية.

يقارن ڤيبر بين عهدين من التاريخ الأوروبي: الفيودالي والحديث. يتعامَى عن تداخُلهما وتولد الثاني عن الأول تولداً بطيئاً، فيركب صورتين مجرّدتين ثم يقابل بينهما ليستنتج اجتماعيات الدولة المبنيّة على مفهوم العقلانية. بَيْد أننا حينما نتخطّى حدود أوروبا، كما يفعل ڤيبر نفسه مراراً، لم نعُد نرَى الأمور واضحة مميزة. لقد قارَن إيزنشتاط[24] بين التنظيمات السياسية في ستّ إمبراطوريات تاريخية: الصين، مصر الفرعونية، روما، بيزنطة، السلطنة الإسلامية، المَلَكية المطَلقة الأوروبية. نقرأ أوصافه فنجد الخصوصيات التي ظهرت لنا كميزات للدولة الحديثة، موزّعة على التنظيمات الستّ بنِسَب متفاوتة في مجالات مختلفة. ألا يعني هذا أنّ النموذج الذهني الذي ركّبه ڤيبر يفتقد كلّ قيمة معيارية؟

بماذا يردّ ڤيبر على هذه الاعتراضات؟ لا ننسَى أنه بدأ حياته العلمية كمؤرِّخ للنُّظُم الإدارية. لم يكن إذن متطفِّلاً على التاريخ، بل اجتماعياته ليست سوَى مقارنة تاريخية في آخِر تحليل.

نستنتج من الملاحظات السابقة أنّ الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدْراً من العقلانية، إنْ قليلاً وإن كثيراً. وهذا شيء طبيعي، ما دامت الدولة تعني التنظيم، والتنظيم يعني اكتشاف طريقة

(24) انظر المرجع X.

أسهَل وأقرب لتحقيق هدف ما. الإنسان عاقل ويستعمل العقل إذا توفّرت الظروف، لا محلّ للاستغراب إذا لاحظنا شيئاً من العقلنة في التنظيمات السياسية القديمة. بَيْد أنّها عقلَنة جزئية ومهدَّدة: تظهر في عهدٍ ما ثم تختفي، تؤثّر في مجال ما ولا تمَسّ مجالات مجاورة، ثم تبقى في كلّ الأحوال تحت رحمة الهوَى الفردي. البيروقراطية الصينية معقلَنة نسبياً، لكنها ملك للإمبراطور، الاقتصاد الروماني منظَّم، لكنه مُوَجَّه لتغطية حاجات جيش الإمبراطور فتبقى الصيغة الاستهلاكية غالبة عليه. أمّا الدولة الأوروبية الحديثة فإنّ عقلانيتها شاملة وقارة، تتقدم وتنتشر باستمرار، تغزو مجالاً بعد مجال، تحدِّد الأهداف الجزئية وتشكِّل المنطق الباطني لكل سلوك وتفكير. إنّ الأحداث الكبرَى من تاريخ أوروبا الحديث: الإصلاح الديني، الثورة التجارية والصناعية، نشأة المدن، تنميط القانون، تنويط الموسيقَى، يمكن أن نعتبرها كلها مراحل في عملية عقلنة متواصلة، وتوجد الدولة دائماً في نقطة لقاء جميع هذه التطوُّرات، فهي نتيجة العقلَنة ووسيلتها في آنٍ واحد. لا يستبعد أن تتشابَه الجزئيات في الدولة الأوروبية الحديثة وفي الدول القديمة، لكن المهمّ هو أنّ الروح - أي القيمة العُليا- تختلف هنا وهناك.

يعترف ڤيبر بأنّ الدولة أينما وُجدت تحمل قدْراً من العقلانية، لكنه يلحّ على أنّ الدولة الأوروبية الحديثة وحدها تجعل من العقلانية قيمتها الأساس، وبما أنّها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الأُخرَى، فيمكن أن نعرفها وأن نعرف معها الدولة الحديثة بأنها العقلانية التامّة الشاملة.

إنّ ماكس ڤيبر اليوم، بدون شكّ، الأستاذ الذي يستلهمه

أغلب الباحثين في الاجتماعيات والسياسيات، وبالخصوص أولئك الذين يدرسون المجتمَعات غير الأوروبية، وما زالت أفكاره ونظرياته ومقارناته، المبنِيّة على اطّلاع واسع في مسائل الاقتصاد والقانون والأخلاق والنُّظم توفِّر نقاط الانطلاق في كلّ بحث ونقاش يمَسُّ الاجتماع. إنّ ڤيبر هو الذي وضع في قلب العلوم الإنسانية المعاصِرة ذلك الثنائي المشهور: الحداثة والتقليد.

نُسِب إلى التقليد بادئ الأمر كلّ نظام سابق للثورة الفرنسية، ثم في مرحلة لاحقة، كلّ نظام ينتمي إلى العهد الوسيط الأوروبي، ثم في مرحلة ثالثة كلّ نظام ينتمي إلى الشرق، وأخيراً كلّ نظام غير أوروبي[25]. كلّما توسّع استعمال مفهوم التقليد تغير بالتبعية مفهوم الحداثة، لكن في كلّ الأحوال تبقَى استطلاعات ڤيبر هي التي تغذّي البحث. لم يعُد في استطاعة أحد الاستخفاف بالإشكاليّتين الڤيبريتين الأساسيتين:

- نشأة الدولة الحديثة في أوروبا انطلاقاً من الإقطاع.

- خصوصية الدولة الأوروبية التي تفرض نفسها كمثل على الدول الأُخرَى التي تسمَّى لهذا السبب تقليدية.

إنّ القارئ قلّما يجد في عُروض ڤيبر الوصفية نقصاً أو خللاً لأنّ معلوماته كانت واسعة، دقيقة، متنوِّعة، تكشف باستمرار على لطائفَ قيِّمة. يبقَى بالطبع مشكل العقلانية. إنّ ربط الدولة الحديثة بالعقلانية وتخصيصها لأوروبا وحدها مسألتان ظنّيّتان على كلّ

---

(25) إنّ كلّ استعمال يهم علمًا بين العلوم. نذكرها حسب ترتيب النّصّ: تاريخ الأفكار السياسية، فلسفة التاريخ، الاجتماعيات، الإنثروبولوجيا. من هنا يأتي الخلط الحالي في فهم كلمة تقليد.

حال، لا سبيل إلى الوصول فيهما إلى اليَقين، باعتراف ڤيبر نفسه[26]. قد نقبل الأوصاف والتحليلات دون أن نقبل بالضرورة النظرية بكاملها، خاصة وأنّ ڤيبر يعارض في هذه النقطة المؤرِّخين، أنصار القومية من جهة والاقتصاديين الماركسيين، أنصار الطبقة من جهة ثانية.

كان المؤرِّخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميِّزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل أنّ الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وإنجلترا - نَما فيها لأسباب معروفة وعي قومي ابتداءً من القرن الرابع والخامس عشر، استغلّته المَلَكية لإنهاء التجزئة الإقطاعية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وإدارة واقتصاد، لمحاربة النفوذ الخارجي، أكان دينياً من قِبَل البابا أو سياسياً من قِبَل الإمبراطور. كذلك الحال في إسبانيا وروسيا: من الواضح أنّ الشعور الديني الموَجَّه ضدّ العرب والتتار لعب دوراً هاماً في توحيد البلاد وتشجيع المركزة حول سلطة المِلك[27]. من غير المستبعَد أن تكون مميزات الدولة الحديثة - جيش، بيروقراطية، سوق وطنية، توحيد لغوي- ... نتيجة سياسية مبنيّة على وعي قومي جياش. لنذكر فقط أنّ الثورة الفرنسية ذاتها كانت مرحلة حاسمة في بلْوَرة القومية الفرنسية وأنّ فيختة الذي دافع بحرارة عن مبادئ الثورة لم يلبَث أن وجّه إلى الأُمّة الألمانية خُطَباً حماسية يدعوها فيها إلى الإصلاح

---

(26) انظر بحثنا حول.مفهوم الأدلوجة، ص 71.

(27) انظر المرجعXIV.

والتوحيد وإنشاء دولة قومية قوية[28]. وهذا غرامشي يقرر: "لم تتوفّر أبداً لدَى إيطاليا جماعية يعقوبية[29] فعّالة، القوة بالذات التي أنشأت ونظَّمت في الأُمم الأخرى الإرادة الجماعية الوطنية الشعبية والتي أسَّست الدولة العصرية"[30].

هكذا، يمكن أن نضع ازدهار الوعي القومي أساساً لنشأة الدولة العصرية دون أن نبدِّل شيئاً من مواصَفات ڤيبر.

أمّا الماركسيون، والاقتصاديون بعامّة، فإنهم يرَوْن علاقة بين الدولة وتطوُّر الطبقة الوُسطَى. يختلف هذا الموقف عن السابق بكونه لا يُغفِل مسألة العقلانية، ولا حتى القومية، حيث نراه يربط المظاهر الثلاثة - الدولة، العقلانية، القومية - بممارسة الطبقة الوُسطَى[31]. هناك علاقة لا ينكرها أحد بين العقلية التجارية وبين العقلانية. المحاسبة أساساً عملية تجارية، كذلك الاقتصاد، التوفير، الربح، التنظيم، الإنتاج... هذه كلُّها مفاهيم عادية لدَى التاجر منذ أقدَم العصور. كلّما ازدادت طبقة التجار قوّة ونفوذاً وحجماً اتّضحت تلك

---

(28) لا ننسَى أنّ فيخته أحد منظِّري الاقتصاد القومي المقفَل.

(29) يعني الجماعة التي كانت بمثابة حزب يسيِّر الثورة الفرنسية ويعمل كصلة وصل بين الشعب والجمعية التشريعية. سُمُّوا كذلك لأنهم كانوا يجتمعون في دير مفرَغ يُدَعى دير اليعاقبة. ثم عُمِّم الاستعمال وأُطلِق على كلّ جماعة قومية إصلاحية في بلد مستعبَد أو مجزَّأ.

(30) XIX، ص 357.

(31) تكلّم ماركس على هذه الظواهر دفعة واحدة وربط بينها بعلاقات جدلية. تبدو لنا نفس الظاهرة سببًا ونتيجة للظاهرتين الأُخرَيَيْن، بينما ركّز المؤرِّخون على القومية كأصل التطوُّر، وڤيبر على العقلانية.

المفاهيم وتسرّبت إلى الطبقات الأُخرَى. لقد أوضح ماركس، اعتماداً على سميث وريكاردو، إنّ عقلية الطبقة المذكورة مرتبطة بالممارسة، باستعمال النقد والعمل الأجير. يدلّ النقد في حدّ ذاته على التجريد والتعميم لأنه يمثِّل القيمة العامّة التي تتحوّل عند الطلب إلى أية بضاعة ملموسة، والتأجير يقود أيضاً إلى التعميم لأنّ المؤجِّر لا يرَى أوصاف الأجيرِ الجسمانية أو الخِلقية، لا يرَى فيه إلاّ قدرته على العمل. حينئذ مميزات العقلانية - التوحيد، التعميم، التجريد - هي مميزات الطبقة التجارية. بل الدعوة القومية مرتبطة بها أيضاً. أوَلَيست سوق وطنية ولغة موَحّدة من لوازم توسيع الإنتاج والمبادَلات؟

هناك نقطة أُخرَى تستحق أن تسجَّل. إنّ جُلّ عناصر البيروقراطية التي كوّنت الدولة الحديثة في أوروبا منحدرة من طبقة التجار. اعتمد عليها الملك لإخضاع النبلاء والاستغناء عن أعضاء الكنيسة. كان من الطبيعي أن تنقل تلك الجماعة عقليّتها الموروثة إلى الإدارة تحت ستار إحياء القانون الروماني الذي كان هو نفسه مبنياً على منطِق المِلكية الفردية. كيف الاستغراب إذا رأينا العقلية المذكورة تغزو الجيش والمؤسَّسات الاقتصادية العمومية؟ منذ أن أصبحت الطبقة الوُسطَى عمود جهاز الدولة، تحت المَلكية المطلَقة أو الاستبداد النيِّر، والقيم المترتّبة على عقليّتها تنتشر في جميع مجالات النشاط، المادي والفكري. غير صحيح تاريخياً أنّ الدولة الحديثة هي دولة الطبقة الوُسطَى، لأنّ هذه الأخيرة كانت قبل 1789 تخدم الملكية، أي قسماً من الطبقة النبيلة، وبعد ذلك التاريخ

تقاسمت الحكم مع الأرستقراطية العقارية في جُلّ بلاد أوروبا، سواء التي عرفت ثورة سياسية عنيفة مثل فرنسا أو التي لم تعرفها كإنجلترا. لكن يجوز أن نقول إنّ الدولة الحديثة هي الدولة الرأسمالية[32]. في هذا المنظور تكون الرأسمالية، وهي نوع من أنواع تنظيم العمل والإنتاج، أصل مميزات الدولة الحديثة، وفي مقدّمتها العقلانية.

نلاحظ أنّ هذا التحليل يستعمل ضمنياً أيضاً طريقة النموذج الذهني، لأنّ الرأسمالية الصرفة لم تتحقّق كاملة في أي بلد من البلدان وإنما توجَد منها مظاهر بنِسَب متفاوتة في كل دولة معاصرة، وحتى في الإمبراطوريات القديمة نجد قطاعات رأسمالية مهمّة وإن لم تكن مسيطرة على الإنتاج. هكذا نرَى أنّ هذا التحليل لا يتنافَى مع جُلّ أقوال ڤيبر. هناك فرق واحد أساسي وهو أنّ الاقتصاديين عموماً وماركس بخاصة يضعون سبب العقلنة في ممارسة الطبقة الوسطَى. بينما يرَى ڤيبر في العقلانية موهبة أو اختياراً عفوياً يميّز الحضارة الأوروبية منذ أن بزغت في بلاد الإغريق، يعتبرها ماركس انعكاساً لممارسة طبقية، فتعود الدولة العقلانية أداة تنفيذية لمجتمع محدَّد بوسائل إنتاجه وبعلاقات المنتِجين بالرّأسماليين (أي مالكي وسائل الإنتاج) فيه[33].

---

(32) يربط بولانتساس فصل الدولة عن المجتمع ببنية الرأسمال ذاته. انظر السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، باريس، ماسبيرو، 1968.

(33) هذا تعريف أكثر دقّة من التعريف الذي وقف عنده ماركس في نقده لنظرية هيغل حيث قال: الدولة هي نتيجة الملكية الخاصة.

يتساءل ڤيبر: "إلى أيّ حدّ تخضع التنظيمات الإدارية: إلى الاقتصاد؟ إلى ظروف سياسية صِرفة؟ إلى تطوُّر منطِق مستقِلّ، كامن في تقنيات الإدارة ذاتها؟"[34]. البرقرطة هي عنوان العقلنة، ما هو سببها؟ تحوُّل في نظام الاقتصاد؟ إرادة سياسية؟ تطوُّر ذاتي خاصّ بالعمل الإداري والتنظيمي يفرض نفسه على مرّ الأعوام؟ يدلّ هذا التساؤل على أنّ ڤيبر يرفض التفسيرات الآحادية.

لا ينفي بحال علاقة الدولة الحديثة بالقومية من جهة والرأسمالية من جهة ثانية. نجد في مواصَفاته ملاحظات كثيرة تتعلّق بالوعي القومي وبنظام الإنتاج. مثلاً، يربط الانضباط في الجيش بتجريد المحارب من ملكية سلاحه، والبيروقراطية بتعميم التبادل النقدي وإبدال الضرائب العينية بالنقدية. كان ڤيبر متخصِّصاً في تاريخ النُّظُم، لذلك نقرأ عنده تدقيقات لا توجد عند المؤلِّفين الماركسيين أو المؤرِّخين السياسيين. لكن، على مستوَى المنهج، ينفي مبدئياً أن تكون القومية أو الرأسمالية سبب الأسباب في الاجتماع، أي قوة كامنة تسيِّر بالاستتباع الحتمي كلّ ما سواها.

نترك جانباً مسألة القومية، لأنها رغم أهمّيتها لم تتسبّب في نقاش طويل، ونقصر كلامنا على التحليل الماركسي. رأينا في فصل سابق كيف حافظ ماركس من جهة، وهو ينقد المذهب الهيغلي، على فكرة استقلال السياسة عن الاقتصاد - الدولة عن المجتمع المدني - وكيف أبدل من جهة ثانية التعريف الهيغلي (الدولة حقيقة أخلاقية) بتعريف آخَر (الدولة وليدة الملكية الخاصة، أو بعبارة

---

(34) XXXVIII، ص 3-242.

أدقّ، وليدة علاقة المنتِج بالرأسمالي مالك وسائل الإنتاج). لم يتدخّل ڤيبر في هذا النقاش باعتباره خارج مجال العلم الموضوعي إذ البحث عن حقيقة الشيء في ذاته من اختصاص الفيلسوف الصرف. بَيْد أنّ التحليل الماركسي، خاصة عند أنجلس، ينتهي بالمعادَلة التالية: الدولة هي أداة الدولة ليس إلاّ، أي إلى موقف وضعاني حيث يتسنّى لڤيبر أن يناقشه. يربط الماركسيون أداة الدولة بعقلية الطبقة الوُسطَى التجارية ثم يربطون هذه بمنطِق الرأسمال. عندئذ يتدخّل ڤيبر ويرفض أن يكون في استطاعة الذهن البشري البرهنة على هذه العلاقة السببية. أداة الدولة أحد مظاهر المنتظَم الاجتماعي الذي يؤلِّف وِحدة متداخلة لا نستطيع أن نميِّز فيها الأسباب عن النتائج. بالنسبة للإنسان كلّ المظاهر الاجتماعية متساوية، تبدو كلُّ واحدة منها سبباً مرّة ونتيجة مرّة أُخرَى. تعني الرأسمالية عقلنة العملية الإنتاجية، لماذا لا نقول إنها نتيجة دولة معقلنة؟ ولماذا لا نقول إنّ الرأسمالية والدولة معاً نتيجة اختيار ثقافي عقلاني؟ لا يدلّ استقراء وقائع التاريخ على أنّ عقلنة الإنتاج سابقة على عقلنة الدولة، بل يدلّ بالعكس على تلازمهما وتزامنهما. إلاّ إذا كان الماركسيون لا يعنون بالأصل السبب الزمني بل المفهوم المجرّد الذي ينطلق منه المحلّل ويفرّع عنه المظاهر الأُخرَى. في هذه الحال يتبعون بالضبط منهج النموذج الذهني الذي ينتقي معلوماته من التاريخ، ثم يجرّدها ويركّب بعضها ببعض دون أن يدّعي أنّ التركيب المنجَز موجود فعلاً في التاريخ.

وهكذا نرَى أنّ ڤيبر لا يرفض العلاقات بين الرأسمالية والدولة، بل يقرّ إمكانيتها وفي الغالب يؤكِّد صحّتها، لكنه ينفي أن

تكون الأُولَى بالفعل سبب الثانية، أو بعبارة أدَقّ، سببها الوحيد. هذا الموقف المرِن يجعل القارئ يتردّد كثيراً في حكمه على ڤيبر: هل هو قريب أم بعيد من ماركس؟ وتتعقّد الأُمور عندما نقارن بين الرجلين على مستوّى تجريديّ أعلَى. يضع ماركس في بداية المجتمع والدولة الحديثين الرأسمال كنظام إنتاجي. يأتي ڤيبر فيضع في بداية اقتصاد ومجتمع ودولة العهد الحديث. . . العقلانية. لكن هل يعني ماركس بالأسمالية، عندما يفصّلها ويحلل مفاهيمها في كتاب الرأسمال، شيئاً سوَى العقلانية؟ طبعاً، الرأسمال كظاهرة اجتماعية ملموسة، وفكرة الرأسمالية، كما تقرأها في كتاب ماركس وتتمثلها في ذهننا شيء آخر؛ الشيء الأول الملموس المادي هو سبب التطوُّرات الحاصلة. إلاّ أنّ ماركس كمؤلِّف يقدِّم لنا، ولا يمكن أن يقدِّم لنا سوَى، فكرة الرأسمال ومنطِقه. أوَلَيست تلك الفكرة هي ما يعنيه ڤيبر بالعقلانية؟ ثم إذا تذكّرنا أنّ عملية العقلنة عندما تستقلّ عن منبعها - مهما كان ذلك المنبع - تكون ذهنية بالتعريف، فإننا ندرك حينئذ صعوبة إيجاد مضمون للرأسمالية سوَى العقلانية.

يقول ڤيبر ويؤكّد: الدولة الحديثة كجهاز - جيش نظامي، بيروقراطية مرتّبة، قانون مقَوْعد، اقتصاد موَجَّه، لغة منمَّطة- .. ليست وليدة الرأسمالية، بل وليدة العقلانية، لأنّ الأُولَى ناتجة عن الثانية. عندما يحتلُّ العقل المرتَبة الأُولَى في سُلَّم القِيَم، فإنه يتحكّم في كلّ القِيَم الأُخرَى وتنتشر في المجتمع مذاهب مثل الإنسانوية، والإنتاجية والدهروية..، التي نراها طاغية على الإنتاج الفكري والفنّي الحديث. من هذه الزاوية تختلف الدولة الحديثة، أصلاً وهدفاً، عن الدول الأُخرَى، وإن شابهتها في بعض الجزئيات، لأنّ منطِقاً واحداً، روحاً واحداً يتحكّم في كل مكوِّناتها، من أخلاق

وسلطة واقتصاد. ولهذا السبب بالضبط لم تظهر الرأسمالية في المجتمعات والدول التقليدية غير الأوروبية، لأنّ الروح المتحكِّم فيها كان معادياً للعقل كقيمة عُليا، بينما ظهرت في أوروبا الغربية التقليدية لأنها كانت معقلَنة نسبياً بسبب تأثُّرها بالفلسفة اليونانية وبالقانون الروماني[35].

في آخِر تحليل وآخِر استنتاج يبدو الاختلاف المنهجي واسعاً بين مادية ماركس ومثالية ڤيبر، لكن على مستوَى الوصف والاستدلال يتضاءل ذلك الاختلاف إلى حدّ الانعدام. إذا عرّفنا الرأسمالية بأنها عقلَنة الإنتاج، أصبح من السهل على القارئ الانتقال من الأوصاف الڤيبرية إلى الماركسية. وهذا ما حصل في أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن عند كثير من الاجتماعيين عندما أرادوا أن يؤسّسوا اجتماعيات الثقافة. مثلا، نلاحظ هذا التداخل في أعمال لوكاتش: في تصريحاته المنهجية يبدو لوكاتش ماركسياً، في تحليلاته العينية ينقلب ڤيبرياً.

هناك نقطة أخيرة أراد بها البعض أن يجعل منها دليلاً على تفوُّق ڤيبر من الوجهة العلمية البحتة.

كان يقول: بما أنّ جهاز الدولة القمعي والتنظيمي والتربوي غير مرتبط بالطبقة الوُسطَى، فإنه لن يضمحِلّ بعد زوال النظام الرأسمالي، بل العكس هو الذي سيحدُث. إنّ خاصّيات الدولة

---

(35) هذه محاولة للإجابة على صعوبة في النظرية الماركسية: لماذا ظهرت الرأسمالية في أوروبا ولم تظهر في حضارات متقدِّمة - الصين، السلطنة الإسلامية - رغم إنجازاتها العلمية والتجارية؟ لكن جواب ڤيبر أيضًا غير مقنِع.

الحديثة ستزداد قوّة وانتشاراً بعد تأميم وسائل الإنتاج، لأنّ النظام الاشتراكي عبارة عن عقلَنة أوسع وأعمق. ستزداد البيروقراطوية[36] في الإدارة والأدلوجة في التعليم، سيتّسع مجال التوجيه في الاقتصاد والقمع في الحياة اليومية. ليست الاشتراكية في نظرة طريق اضمحلال الدولة كما يعتقد أنصارها، بل طريق تَضخُّمها وتقويتها.

يقول اليوم المعجبون بڤيبر: لقد أظهرت التجربة أنه كان على صواب. قامت ثورات ضدّ البورجوازية، فألْغت الملكية الخاصة وغيّرت قواعد الإنتاج، انْتَفَى نفوذ الطبقة الوُسطَى في كلّ الميادين، ومع ذلك لم يتغيَّر شيء في أداة الدولة. هذا دليل على أنّ أصلها لم يكن في مستوَى العلاقات الاجتماعية، بل في مستوَى القِيَم والذهنيات. وبما أنّ الاشتراكية، كاتّجاه ذهني، هي ذاتها نتيجة لتلك العملية المميِّزة للغرب الأوروبي - عملية العقلَنة - فكان من الطبيعي أن يعني تطبيق الاشتراكية عقلَنة أعمق وأوسع.

بَيْد أننا ذكرنا في فصل سابق أقوالاً ماركسية لا تتعارَض مع موقف ڤيبر، على الأقلّ فيما يتعلّق بالمرحلة الأُولَى من الثورة. يؤكِّد لينين أنّ قانون القيمة[37]، الذي هو أصل عقلنة الاقتصاد، لن يُلغَى مع إعلان التنظيم الاشتراكي. وإلاّ كيف تتمّ المحاسَبة الاقتصادية ويتمّ التخطيط؟ إنّ فائض القيمة - ما يُنتِج العامل بدون أُجرة - لن

---

(36) البيروقراطوية انحراف البيروقراطية عندما تعود لا تستجيب لرغبات الناس ولا تحفِّزهم على الإنتاج. حينذاك، لم تعُد نُواة عقلنة في المجتمع، بل تعود رمز اللاعقلانية والتحجُّر.

(37) قانون القيمة هو الذي يقول إنّ تبادل المنتوجات يتمّ على أساس مقارنة ما يتضمَّن كلّ واحد منها من عمل إنساني. قيمة البضاعة ليست إذن سعرها.

يُلْغَى، ولا يمكن أن يُلْغَى، إذ بدونه ينعدم مفهوم الاقتصاد ذاته. سيُؤَمّم، سيُصبح ملكاً للشعب العامل كلّه عوضاً أن يكون من حظّ أقلّية مالكة. بناءً على هذا، سيبقَى القانون البُورجوازي قائماً والدولة كذلك. لذا، قال لينين إنّ الدولة الاشتراكية ستكون بالضرورة في بدايتها استبدادية كما كانت الدولة البورجوازية. الفرق هو أنّ الأُولَى تعني استبداد أغلبية بينما الثانية تعني استبداد أقلّية. وقد يزداد العنف في المرحلة الأُولَى من الثورة. لن يضمحِلّ جهاز الدولة إلاّ إذا انتَفَت الحاجة إليه بمَحْوِ الفوارق الطبقية، أي بِمَحْوِ الطبقات ذاتها، ومن ضمنها الطبقة الشغّيلة. وهذه عملية تاريخية تتطلّب زمناً طويلاً، حتى لو توفّرت كلُّ الظروف الملائمة.

حتى في هذه النقطة الحساسة لا نرَى تعارُضاً واضحاً بين التحليلات الماركسية والڤيبرية، فيما يتعلّق بالواقع الماثل أمام أعيننا. أمّا المستقبَل البعيد، فذاك شيء آخَر.

قد حان الوقت لنعود إلى هيغل، أي أن ننظر إلى اجتماعيات الدولة في إطار النظرية. استعمل هيغل معلومات تاريخية واقتصادية واجتماعية لتبرير أخلاقية الدولة، بمعنَى أنه أراد أن يبرِّر كلّ مظاهر الجهاز بالرُّجوع إلى المعنَى، الهدف، المفهوم. اهتمّ ڤيبر بالجهاز فقط، وجد فيه فكرة كامنة هي العقلانية، فلم يعُد يميِّز بين الظاهر والباطن، بين أداة وهدف الدولة. أمّا ماركس فإنه انطلق من نقد النظرية وانتهَى إلى الاجتماعيات، فربط الجهاز بانقسام المجتمع إلى منتِجين ومالكين. هناك خط عامّ يجمع المفكّرين الثلاثة الذين يتزعّمون البحث في مسائل الدولة. قبل الكشف عن هذا الخطّ، لا بدّ من التخلُّص مِن الهوَى الطوبَوي.

إنّ كلّ مذهب قابل للتحوُّل إلى طُوبَى، والطوبَى في قضية الدولة هي الفوضوية بمعنًى دقيق، أي تصوُّر مجتمع مستقبلي لا يحتاج إلى وازع خارجي حيث تتَّخذ السياسة والأخلاق. تتحوّل الليبرالية، التيوقراطية، الماركسية.. إلى طُوبَى، إلى فوضوية، عندما تتخيَّل المستقبل ولم تستبْقِ من جهاز الدولة سوَى شبح هزيل يسهر على الأمن الداخلي إذا بقي لذلك داعٍ، لأنّ الرادع الحقيقي في المجتمعات المتخيَّلة سيكون وجدان كلّ فرد. لا معنًى لمحاكمة الطُوبَى إلى الواقع القائم أو المستقبل القريب، تُقاس الطُّوبَى بتطلُّعات وأماني كلّ جيل من البشر. نترك إذن الدولة المتخيَّلة ونرَى الدولة القائمة منذ أن تكوّنت في التاريخ وإلى أن يتغيّر جذرياً المجتمع الطبقي، ماذا نجد؟

نجد الدولة منفصلة عن، متحكمة في، المجتمع الإنتاجي؛ تفرض عليه **قانوناً** يمثّل منطق الموضوع[38] الذي لا يخضع لوجدان أو لعقل الفرد. تظهر لنا تلك الدولة كمجموعة أدوات تظيمية وقمعية - جيش، قضاء، إدارة - وميزة تلك الأدوات هي البيروقراطية، أي استعمال العقل الحسابي[39] لترتيب العمل الجماعي بهدف اقتصاد الوقت والجهد. يمكن أن نجمع هذه الملاحظات في عبارة واحدة ونقول: "جهاز الدولة الحديثة بيروقراطية مفصولة عن المجتمع ومبنِيّة على منطِق العقل الموضوعي". نجد في هذا التعريف فكرة

(38) الموضوع هو كلّ شيء خارج ذات الفرد.

(39) العقل المجرَّد (الإعقال) الذي أبدع منذ القِدَم الحساب والهندسة. أوَليست الفرَضية الأساسية في الهندسة هي تلك التي تحدِّد الخطّ المستقيم بكونه أقصَر طريق رابط بين نقطتين؟

الدولة الهيغلية الناتجة عن فصل المصلحة العامة عن المصلحة الخاصة، والدولة التاريخية الماركسية الناتجة عن نشأة الملكية الخاصة، والدولة الحديثة الڤيبرية المبنِيّة على عملية العقلنة.

ما يميِّز هذا التعريف، الواقعي، أو الموضوعي[40]، عن النظرة الطُّوبَوية التي تستخِفّ بدور الدولة في حياة الإنسان، هو رفض **الماورائية** (أي وضع هدف الدولة خارجها) **والفردانية** (أي وضع الفرد هدفاً للدولة) **والاجتماعوية** (أي تغليب قانون المجتمع المدني على قانون الدولة[41]). يرمز التعريف في عبارة واحدة إلى المراحل الثلاث التي مرّ بها الإنسان قبل أن يدرِك واقع الدولة الحديثة: مرحلة النظرية عند هيغل والمرحلة النقدية عند ماركس والمرحلة الوضعانية عند ڤيبر. وهذا الترتيب طبيعي إذا تذكّرنا أنّ الدولة ذاتها، كواقع ملموس، لم تنفَكّ تستقِلّ وتتبلوَر خلال المائة وخمسين سنة الأخيرة.

حصل بالفعل، في مجال دراسة الدولة، تطوّر من التجريد إلى التعيين، من الفلسفة إلى الاجتماعيات. لكن هذا لا يعني أنّ النظرية تتنافَى مع الوصف الوضعاني، بل العكس هو الصحيح، كما تبرهن عليه الماركسية.

---

(40) واقعي على اصطلاح ماكيافيلي، موضوعي على اصطلاح هيغل وماركس.

(41) هذا صحيح حتى بالنسبة للماركسية اللينينية. إنّ انحلال الدولة في المجتمع من خصائص الشيوعية المقبِلة ولا ينطبق بحال على الدولة التاريخية القائمة. ونحن نعيش وسط التاريخ، فينطبق علينا التعريف السابق.

الفصل الرابع

الدولة التقليدية في الوطن العربي

تعاقبت على الرقعة الجغرافية التي تكوّن اليوم الوطن العربي دول متعدِّدة، تختلف الواحدة عن الأُخرَى إمّا بالانتماء المذهبي أو القبلي أو العِرقي. فنقول: الدولة العربية، الدولة الفاطمية، دولة الخوارج، دولة الملثَّمين... إلخ. تعني الكلمة هنا الجماعة المستقلّة بالسلطة المستأثرة بالخيرات، وتعني في نفس الوقت الامتداد الزمني لتلك الاستفادة. لنرتفع إلى مستوَى التجريد، فنتكلّم عن الدولة إطلاقاً، أي عن الشكل العامّ لتنظيم السلطة العُليا في جميع الدول المذكورة. تنتفي الصفات العرَضية، المذهبية والقبلية والجنسية، باستثناء صفة واحدة هي الصفة الإسلامية.

ماذا نعني بالدولة الإسلامية؟ على أية مادة نعتمد لنتصوَّر واقعها التاريخي ولنحلِّل آليّتها وجهازها؟

إذا التفتنا إلى المؤلَّفات في الموضوع، وهي وافرة، نجد المؤلِّفين يتحدَّثون عن الإسلام الحَقّ، عن النظام الذي يجب أن يكون حسب مقصد الشريعة الأسمَى، والذي لم يتحقّق في نظرهم إلاّ نادراً. هذا منحَى أدلوجي لا ينفعنا في شيء، بل يبعدنا عن غايتنا في هذه الدراسة. كلُّ مَن يصِف الأشياء كما يجب أن تكون، يعبِّر

عن هَمٍّ جزء من مُواطنيه، وبالتالي عن تشكيلة اجتماعية وعن وضع سياسي، فيقدِّم حلاً لا يعدو أن يعكس المشكلات القائمة. فلا يهتمّ بالدولة الحاليّة لأنها غير شرعية في نظره، وبالتالي غير كائنة. من هنا مثالية مطلَقة.

إنّ الأدلوجة مهمة ونافعة للباحث الاجتماعي، لكن كانعكاس للواقع المُعاش، لا كحقيقة في ذاتها. لكي نستفيد منها، علينا أن نعرف الواقع، أو على الأقلّ أنْ نتَّجه نحوه. قبل أن نحلِّل مفهوم الدولة الإسلامية، علينا إذن أن نتعرّف على الكيان السياسي الذي عاش فيه فعلاً المسلمون، حتى ولو كان إسلامياً بالاسم فقط. غير أنّ إدراك الواقع الإسلامي في الماضي البعيد صعب جداً، إنْ لم نقُل مستحيلاً في بعض الأحيان. لكن هذا لا يُعفينا من محاولة الوصول إليه بكل الوسائل الممكنة.

عندما نكوِّن فكرة ولو بسيطة عن الواقع التاريخي، يمكن لنا أن نعود إلى تصوُّرات الدولة الشرعية الحقّة، ويمكن حينذاك أن نستخرج منها بشيء من التأويل معلومات تزيد معرفتنا للواقع دقّة وعمقاً. ثم هناك ظاهرة أهمّ مما سبق وهي أنّ تلك المؤلَّفات الشرعية، التي تحدِّثنا عن الدولة كما يجب أن تكون، لا عن الدولة كما هي في الواقع، قد أثّرت مدة قرون في نفسانية الفرد بوسائلَ شتّى: بالتربية العائلية في البيت، بالتعليم المنظَّم في المساجد، بالتهذيب الذهني والخُلقي في الزوايا.. تلك التربية المتوارَثة، جيلاً بعد جيل، تنشر فكرة خاصة عن علاقة الحاكم بالمحكوم، أي عن السياسة والدولة، وهي تتوغّل وتنتشر باستمرار رغم، بل عبر، التقلُّبات السياسية المتوالية. تتعاقَب الدول، ولذلك السبب بالذات،

تتوحّد النظرة إلى الدولة. فينتج عنها سلوك فردي عامّ يؤثّر في السياسة ذاتها ويعود أحد الأسباب الرئيسية **للشكل** الذي تظهر به الدولة، **للجهاز** الذي تتجسَّد فيه.

هكذا نصل إلى الهدف الذي نسعَى إليه. إنّ وصف واقع الدولة الإسلامية، حتى لو كان سهلاً، لا يفي وحده بالغرض، إذ لا بدّ من إدراك المادة الخام التي بها وعليها تجري السياسة، أي نفسانية الفرد، **فكرته** عن الحكم والدولة. كلّ هذا ناشئ عن تربية لا تقوم بها الدولة وحدها، بل لا تقوم حتى بقسمها الأكبر. المسؤولون عنها هم الأب في البيت والإمام في المسجد والشيخ في الزاوية، وهؤلاء متأثرون بالمؤلَّفات الشرعية، بتخيُّلات الدولة النموذجية، بما نسمّيه الطوبويات الإسلامية. عندما نقابل وصف الواقع التاريخي بتطلُّعات الطوبَى، عندئذ ندرك تجربة الفرد العربي في مجال السياسة عبر تاريخه الطويل.

لا يمكن أن نتطرّق إلى مسألة الدولة الإسلامية في نطاق التاريخ الوقائعي وحده أو في نطاق الطوبَى وحدها. الطوبَى انعكاس للواقع المُعاش كما يُستشَفّ لنا من خلال التاريخ المدوَّن. لذلك، الواقع يفسِّر الطوبَى، والطوبَى تضيء الواقع. ومِن مقارنة الاثنين نستخلص التجربة التي تتجسَّد في سلوك فردي ينِمُّ عن تربية ما.

قلنا إنّ وصف الدولة الإسلامية صعب إن لم يكن مستحيلاً. والصعوبة لا تأتي من قلّة المعلومات والمصادر بقدْر ما تأتي من عملية تكوُّن الدولة ذاتها. نشأت بكيفية طبيعية في المجتمع القبلي العربي. عرف العرب ملوكاً عدة قرون قبل مبعث النبيّ محمد. إنّ المؤرِّخين يهتمّون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة،

لأنّ النبيَّ بُعث في قريش، ولأنّ قريشاً كانت تحتلّ مكانةً خاصّة في الجزيرة. بَيْد أنّ هذه الوضعية لا يجب أن تنسينا أنّ العرب، على العموم، عرفوا النظام الملكي في مناطق أخرَى، وفي اليمن بخاصة. بعبارة أخرَى، مرّ العرب بنفس التطوُّر الذي عرفته مجتمعات أخرَى في نظام العائلة والمِلكية والسُّلطة السياسية، والذي وصفه أنجلس وبنى عليه نظريته[1].

كان العرب إذن يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية، هدفها في ذاتها، بمعنى أنها كانت تتوخّى الشهرة والمال والقهر. ولنا في حوادث بداية الدعوة المحمّدية أدلّة على تصوُّر زعماء قريش لأهداف المجتمع إذ قالوا لمحمد: أتريد مُلكاً؟ ظهر الإسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً مخالِفة لتلك التجربة. مهما يقال عن العادات الجاهلية التي حافظ عليها الشرع الإسلامي، فإنّ الشيء المهمّ هو التناقض التامّ بين الأهداف. والأهداف تؤثّر بالضرورة في نظرة الأفراد إلى السياسة والدولة، وبالتالي في سلوكهم إزاء السلطة. قد تشابَهَ ظاهرياً دولة المدينة (يثرب) القيادة القبلية، لكن الهدف من الحكم يميز في كلّ حال بين النظامين. لا نستطيع أن نقول حتى إنّ دولة المدينة زعامة قبلية مدعّمة بدعوة دينية لأنّ الدعوة مناقضة للزعامة المذكورة.

بعد الفتوحات الكبرَى، ورث العرب أجهزة الدولتين البيزنطية والفارسية، هي أجهزة متماثلة إلى حدّ كبير. نشأت الدولة التاريخية في آسيا الغربية مبنيّة على حقّ إلهي وسلطة فردية مطلَقة مستهدِفة الشُّهرة والقهر والرفاهية. بعد فتوحات اسكندر المقدوني عمّت

---

(1) انظر روبرتسن سميث، القرابة والزواج عند عرب الجاهلية، 1903.

أنظمة الدولة الآسيوية العالَم المتحضِّر بعد أن اختفَى نظام المدينة في بلاد اليونان. وبعد قرون، حصل نفس التطوُّر عند الرومان وانقلب الحكم القنصلي إلى نظام إمبراطوري متأثِّر بأجهزة الدولة الآسيوية. لمّا ظهر الإسلام وجد نفسه في عالَم لا يعرف سوَى تلك الأجهزة، فورثها العرب تلقائياً رغم أنها تعارض أهداف الإسلام والتنظيمات القبلية. بالنسبة للشرع وللقبيلة مثلت الدولة الآسيوية عنصر النظام. لا أحد ينكر تواجُد العناصر الثلاثة - العربي، الإسلامي، الآسيوي - فيما نسمِّيه بالدولة الإسلامية. النقطة الشائكة هي: متى يعني التواجد التناسق والتناغم ومتى يعني التنافر والتخارج؟ واللجوء هنا إلى شهادة المؤرِّخين غير مُجْدٍ.

إنّ الدولة العربية مبنيّة على أساس اجتماعي معيّن، تهدف بالضرورة إلى المحافظة على توازن القبائل والعشائر والأُسَر، وبالتالي إنّ المحافظة على الجنس. قد يتحوّل هذا الهدف إلى آخَر أكثر طموحاً، لكن بشرط أن يبقَى في نفس الخطّ والاتّجاه. تصبح الدولة غازية توسُّعية لكن إذا انتفَت بذلك المساواة بين العشائر انقسمت الدولة وانهارت. كذلك القول في الدعوة الإسلامية: تستلزم جهازاً يعمل على تهذيب الأفراد، أي إخراجهم من خَلْق إلى خَلْق جديد. إذا حاد الجهاز عن القصد وحجب وجدان الفرد عن الدعوة، هجرة الإسلام ونبذه. أما التنظيم الآسيوي فإنه أنسئ عشرات القرون قبل الرسالة المحمَّدية لخدمة أهداف دنيوية داخل وضع اجتماعي معيَّن، هل يتصوَّر أن يتحوّل ذلك الجهاز إلى أداة طيِّعة تخدم هدفاً روحياً مستحدثاً وهو بين أيدي أناس لا خبرة لهم به؟ الأقرب إلى الواقع المعهود هو أن يبقَى وفياً لهدفه التقليدي متجاهلاً دعوة الإسلام، لا مؤثِّراً فيها ولا متأثِّراً بها.

إننا ندرك بداهة العناصر المكوِّنة لِما نسمّيه الدولة الإسلامية: الدهرية العربية، الأخلاقية الإسلامية، التنظيم الهرمي الآسيوي. ولا نتصوَّر بسهولة كيف يمكن أن تتناغم وتمتزج. والظاهر أنّ المؤرِّخين، القدامَى والمحدثين، أحسّوا بنفس الإحساس حيث يتكلّمون عن دولة الخلفاء الراشدين الإسلامية، والدولة الأموية العربية، والدولة العباسية الفارسية. هل يعني هذا أنّ العناصر الثلاثة لم تمتزج أبداً في تارخ الإسلام؟ هنا نقطة عويصة جداً، من الصعب الفصل فيها. لم يبدأ التأليف التاريخي بمعنًى دقيق إلاّ في أواسط القرن الثاني الهجري، بعد قيام الدولة العباسية. لم يعاصر أحد من الكُتّاب العرب سيرورة الدولة الإسلامية في مرحلتها الأُولَى حيث كانت الظروف مؤاتية. إنّ المؤرِّخين لاحظوا، في مرحلة لاحقة، آثار تساكن العناصر الثلاثة ووصفوها، ربما في الوقت الذي استقلّ فيه كلّ عنصر من جديد وبدأ يسير على وتيرة خاصة. لا بدّ من أخْذ هذه الظاهرة بعين الاعتبار قبل الحكم على الفترة الأُولَى من تاريخ الإسلام.

عندما نتكلّم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركباً من العناصر الثلاثة - العربي والإسلامي والآسيوي. إلاّ أننا لا نستطيع أن ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصرة عليه.. كل ما نستطيع هو أن نتصوّره، أن نتخيّله، اعتماداً على أخبار مؤرِّخين متأخِّرين نسبياً. بَيْد أنّ هذه الصعوبة لا تطعن فيما نقصد إليه، أي وصف التجربة العربية في ميدان السياسة. يمكننا بالفعل أن نغفل قضية تجانس أو تنافر المكوِّنات الثلاث لأنّ فترة تفكُّكها وانفصالها. الفترة التي يحدِّثنا عنها التاريخ، أطوَل بكثير من فترة التمازُج والانسجام التي تنقصنا عنها الشهادات المباشرة.

وما دُمنا نبحث في موضوع الدولة، فلا بدّ لنا من الرجوع إلى ابن خلدون، المفكّر العربي الذي قدّم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الإنسانية بعامة والعربية الإسلامية بخاصة. وتأتي أهمّية ابن خلدون، كما سنُوضحه بعد قليل من كونه ينتصب في ملتقَى الاتّجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية. لقد فكّر حسب هذه الاتّجاهات كلّها فوفّر لنا في آخر تحليل الأرضية المشترَكة بينها.

يقرّر ابن خلدون: "أنّ المُلك غايةٌ طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه"[2] ولا بدّ لذلك الملك، وهو طبيعي، من "قوانين لكبح الحاكم". ثم يميّز بين الأنظمة الثلاثة التالية:

- الملك الطبيعي وهو حمل الكافّة على مقتضَى الغرض والشهوة.

- الملك السياسي وهو حمل الكافّة على مقتضَى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارّ.

- الخلافة وهي حمل الكافّة على مقتضَى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرَوية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[3].

وفي فصل آخَر يقسّم ابن خلدون السياسة العقلية إلى نوعين:

---

(2) XXIV، ص 358.

(3) ن. م. ص 338.

- نوع يهدف إلى مراعاة المصالح على العموم.

- ونوع ثانٍ يهدف إلى مصلحة السلطان فقط.

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلهام أيّ دعوة دينية ربّانية[4].

هذه نمذجة أنواع الأنظمة السياسية الموجودة، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كلّ نظام من الوجهة الأخلاقية. النظام الأدنَى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي. ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخًى مصلحة الحاكم الفرد وهو نظام لا يخلو من العدل، لأنّ في العدل استقرار الحكم وغنَى الرعية، وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم وهو نموذج مستوحًى من تاريخ الساسانيين. ويأتي في المرتبة الثالثة الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة العموم ومثله حكم اليونان كما تصوره الفلاسفة وهو النوع الأقرب إلى الكمال، لولا أنه ينقصه نور الهداية الربّانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لأنه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي مِيزة لا تتحقَّق في أيِّ نظام سواه. هناك بالطبع نظام خامس يكون أكمل لولا أنه بعيد التحقيق: المدينة الفاضلة التي تخيَّلها الفلاسفة الإغريق، وتلاميذهم المسلمون، حيث يكون الفرد كامل الأخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً[5]. من الناحية العقلية المجرَّدة المدينة الفاضلة أكمل من الخلافة، لكن إذا استبعدنا الإلهام الربّاني واعتمدنا على العقل البشري وحده، فالمدينة مستحيلة التحقيق، ما دام الإنسان إنساناً،

---

(4) م. س. ص 451.

(5) ن. م. ن. ص.

وهذا باعتراف الفلاسفة أنفسهم. إذا سلّمنا، بالعكس، بلزوم خرق العادة لكي تتحقق، رجعنا إلى ضرورة الرسالة وبالتالي إلى الخلافة، التي تمثّل، على مستوَى الواقع التاريخي، أرقَى وأكمل نظام ممكن. بيْد أنّ الخلافة ذاتها، كما سيتّضح لنا فيما بعد، صعبة التطبيق.

وهكذا يمزج ابن خلدون التحليل النظري بوصف الوقائع؛ وراء كلّ نموذج نلمح مثلاً تاريخاً. هل الترتيب التقييمي يماثل التتابع الزمني؟ على مستوَى التاريخ الكوني، هناك تماثُل لا يُنكَر: لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية، وسبق هذه الحكم الطبيعي. لكن في وقائع الإسلام. هناك خرق وانقطاع، لأنّ العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام. فالإسلام هو الذي حضرهم، لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي... ثم لم تلبث أن اصطدمت مع السياسة العقلية، الفارسية بخاصة، فاختفت تحت ضرباتها لأسباب معروفة. وهذا وضع خاصّ بالإسلام، ستكون له آثار وخيمة في تطوُّر الفكر السياسي الإسلامي.

عرف العرب في الجاهلية ملكاً طبيعاً يعرِّفه ابن خلدون بالعبارة التالية: "إنّ البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلاّ باجتماعهم... وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومدّ كلّ واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لِما في الطبيعة الحيوانية من الظُّلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخَر عنها بمقتضَى الغضب والأنَفة ومقتضَى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المُفضي إلى المقاتَلة... واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضَى الطبيعة البشرية

الملك القاهر المتحكِّم"[6]. ثم يستطرد موضحاً: "إنّ الملك والسلطان من الأُمور الإضافية وهي نسبة بين متناسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أُمورهم عليهم. فالسلطان مَن له رعية والرعية مَن لها سلطان، والصفة التي لها من حيث إضافته لهم هي التي تسمّى الملَكة، وهي كونه يملكهم، فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتَمّ الوجوه..."[7].

ثم جاءت الخلافة وهي نظام مُنافٍ تماماً للملك الطبيعي، حيث أنّ "وازع كل واحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يُؤثرونه على أُمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم"[8]. لا يستقيم هذا التقييم لمدة الخلافة إلاّ إذا افترضنا أنّ الطبيعة البشرية قد تغيّرت أثناءها: تغيَّرت في شخص النبيّ إثر الرسالة والوحي. وتغيَّرت عند مَن صاحَبه بسبب الإلهام الربّاني. لكنها فترة لم تدُم طويلاً. "فصار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحقّ ولم يظهر التغير إلاّ في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسَيفاً... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبْقَ إلاّ اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً"[9]. هذا حكم مهمّ بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي العامّ. هناك إذن خلافة حقيقية وخلافة ظاهرية. كيف نحدِّد زمنياً مدة الخلافة الحقيقية؟ الجواب غير واضح عند ابن خلدون.

---

(6) م. س. ص 3-332.

(7) ن. م. ص 334.

(8) ن. م. ص 369.

(9) ن. م. ن. ص 369.

يمكن أن نحصرها في عهد النبيّ وهو التأويل الذي يطابق تماماً النظرية الخلدونية. فتكون حينئذ خلافة الراشدين ظاهرية فقط لأنها مبنيّة في الحقيقة على العصبية. يمكن بالطبع، وهو الأقرب، أن نفهم الكلام حسب الرأي الذي أجمع عليه الجمهور، أي أنّ الخلافة الحقيقية دامت إلى أواسط حكم عثمان. على أيّ حال يتّفق الجميع على أنّ معاوية هو الذي قلب الخلافة إلى ملك. والملك هو الحكم الطبيعي حيث: "الحاكم بمقتضَى الطبيعة البشرية المَلِك القاهر المتحكِّم".

غير أنّ حضارة العرب تغيَّرت، أثناء الخلافة ذاتها، وتطوّرت من عمران بدوي إلى عمران مدني. فكان لا بدّ أن يصطبغ الحكم بشيء من السياسة العقلية لأن "العمران لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره"، وهنا يُطرَح السؤال الخطير: هل يمكن أن يحصل انقلاب مضادّ، أي أن تنقلب السياسة إلى خلافة؟ لا يستبعد ابن خلدون المؤمن هذا الاحتمال، لأنّ القدرة الإلهية لا يعجزها شيء في الكون. ولقد قال المؤرِّخون بالفعل أن حكم عمر بن عبد العزيز كان خلافة. لكن ابن خلدون يؤمن أيضاً بسنن الطبيعة وعليها بنَى نظريته. فالنتيجة واضحة إذن وهي أنّ الانقلاب المذكور لا يحصل إلاّ! بخرق العادة. إنّ ما جعل حكم الرسول ممكناً، أي المعجزة التي حسمت مسارَ العلَل الطبيعية، هو بالضبط ما يجعل عودة الخلافة في المستقبل ممكنة. بعبارة أُخرَى، لن يحصل أبداً الانقلاب المذكور اعتماداً على طبيعة البشر وحدها[10].

---

(10) يمكن أن نؤول على هذا المعنَى القولة المشهورة: لا يُصلح آخر هذا الأمر إلاّ بما صلح به أوّله.

نستخلص مما سبق أنّ الحكم الذي جرّبه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي الممزوج بشيء من السياسة العقلية بعد أن مرُّوا بفترة قصيرة جداً، كان الحكم فيها خلافة. الواقع القائم هو باستمرار الملك الطبيعي المبنيّ على القهر، والخلافة هي في غالب الأزمان أمل مرتقَب ليس إلاّ.

إنّ مؤدّى تحليل ابن خلدون هو ما أكّدناه في بداية هذا الفصل مِن تساكُن ثلاثة عناصر فيما نسمّيه بالدولة الإسلامية. ذكرنا الدهرية العربية والروح الإسلامي والتنظيم الآسيوي، ويذكر ابن خلدون الملك الطبيعي والخلافة والسياسة العقلية. يصفها كنماذج حكومية تتعاقب زمنياً ويرتِّبها حسب قيمتها الأخلاقية فيجعل الملك في الأسفل والخلافة في القِمّة. لكن من وجهة أخرَى يُلحّ على فكرة مهمة جداً وأصيلة، لم ينتَبِه إليها أيُّ فقيه أو مؤرِّخ قبله، وهي أنّ العناصر الثلاثة توجَد بنِسَب متفاوِتة في كلّ الدول التي توالَت على رقعة الإسلام. إنّ الأساس في أية دولة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، هو الملك الطبيعي المبنيّ على العصبية، تزيده الدعوة الدينية قوة لكن لا تغيّر مجراه[11]. أمّا الهدف الخلقي، التهذيبي، فهو غير ضروري لسياسة المجتمع، هو منحة ربانية قد توجَد وقد لا توجَد، بخلاف ما يظنّ الفلاسفة. ما يوجد بالفعل وبالدوام هو التنظيم العقلي لأنه لازم لمراعاة المصلحة الدنيوية، الفردية أو الجماعية. لكن التنظيم العقلي غير الهدف الأخلاقي، إذ يجسِّد

(11) يتّفق هذا الحكم مع النظرية الخلدونية العامّة، لكنه لا يتّفق مع قوله حول الخلافة الصحيحة، حيث كان الوازع دينًا ولم يكن عصبية وسَيفًا.

العدل في معنًى محدود، لا العدل في معنًى كوني يعجز البشر عن تصوُّره بدون إلهام ربّاني. لهذا السبب، لا يستلزم العدل المتجسِّد في التنظيم، والضروري بمقتضى العمران الحضري، الشرع كما يتخيّل ذلك الفقهاء الذين يجهلون التاريخ غير الإسلامي. صحيح أنّ الشرع مرتبط بالعدل، لكن المفهوم الأول أوسع من الثاني: ينظر الشرع إلى المصلحة الأُخرَوية ولا يلتفت إلى الدنيوية إلاّ إذا كانت ذات علاقة بالآخرة، بينما العدل لا يتعدّى المصلحة الدنيوية.

كلُّ دولة قامت في دار الإسلام، مهما بلغت من الاستبداد، قد حافظت بالضرورة على قسم من الشريعة وحرصت على تطبيقها لأنها (أي الشريعة) ضامنة للنظام والأمن. فتطبّق الشريعة داخل ضمن السياسة، ويجعل الدولة المستبِدّة نفسها ترِث شيئاً من خلافة الرسول[12]. وكلّ دولة، مهما خضعت للشرع، تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم وتستمرّ. وكلّ دولة، مهما كانت منظَّمة عادلة، تراعي بالضرورة العصبية وتطبِّق الشريعة. يعني كلام ابن خلدون أنه لا يوجَد في تاريخ الإسلام دولة قائمة على العصبية وحدها أو على الدعوة الدينية وحدها أو على التنظيم العقلي وحده: لا بدّ من تواجد الدعائم الثلاث. حينئذ ليست المفاهيم المذكورة - ملك، خلافة، سياسة - نماذج لحكومات تاريخية متعاقبة فقط، وليست تصوُّرات أخلاقية حول كيفية تسيير الشؤون البشرية، وإنما هي، زيادة على هذا وذاك، مفاهيم مجرَّدة يؤسَّس عليها الكيان

---

(12) انظر قوله في بعض بني أميّة: "إنما كانوا متحرِّين لمقاصد الحقّ جهدهم إلاّ في ضرورة تحملهم على بعضهم مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهمّ ما لديهم من كلّ مقصد." XXIV، ص 365.

السياسي. تطلق على تلك المفاهيم المجردة الأسماء التالية: العصبية، الشرع، العدل. ونرى في الحين أنها تشبه المفاهيم المحورية التي استعملها ماكس ڤيبر. ونفهم سرّ التقارب بين المؤلّفين الاجتماعيين إذا تذكرنا أنّ طريقتيهما في تناول المواضيع تتشابهان إلى حدّ كبير. ينطلقان من وصف الوقائع ليصلا إلى النماذج ومنها يستخرجان المفاهيم.

لنجمع الآن في رسم بياني خلاصات التحليلات السابقة:

		الدهرية العربية	الروح الإسلامي	التنظيم الآسيوي	
I	أنواع الحكم (تعاقب زمني)	الدولة الجاهلية	الخلافة الحقّة	الخلافة الصوَرية	ابن خلدون
II	النماذج (ترتييب أخلاقي)	المُلك الطبيعي	السياسة العقلية	الخلافة	ابن خلدون
III	المفاهيم	العصبية	العدل	الشرع	ابن خلدون
	مفاهيم (ماكس ڤير)	CHARISMA	LEGALITE	LEGITIMITE	

ملحوظة: يختلف الترتيب الأخلاقي (صف II) عن التعاقب الزمني (صف I) كما بيّنّا ذلك في النّصّ.

لقائل أن يقول: هذا كلام مؤرّخ واحد بين عشرات المؤرّخين المسلمين. مَن ذا الذي يضمن لنا صحة نظرته إلى تاريخ الإسلام؟ هذا سؤال طرح مراراً في أشكال مختلِفة: هل ابن خلدون متّبع أم مبتدع؟ هل هو فريد غريب في التأليف العربي أم هو ملخص ومذيّل لِما كُتب قبله؟[13]. سؤال مدرسي عقيم لأنه في غير محلّه. إن ابن خلدون مبتدع ومتّبع في نفس الوقت، مثَله في ذلك مثَل جميع كبار المفكّرين. إنّ الابتداع ينبني حتماً على الاتّباع وإلاّ كان جهلاً - إن لم يكن وحياً. غير أنّ الاتّباع لا يسفر حتماً عن الأصالة والنبوغ والابتداع، وهنا نقطة الاختلاف..! لا يتفوّق ابن خلدون على مَن سبقه في صناعة التاريخ إلاّ بعد أن يتّفق معهم في جُلّ الأُمور... وهذا بالضبط ما نطلبه منه لأننا اتّخذناه في المسألة التي ندرسها نموذجاً يمثّل عدداً كبيراً من المؤلّفين. لو كان فكره غريباً عن مسار الفكر الإسلامي لَما نفعنا في شيء.

لا يسَعُ قارئ المقدمة إلاّ الاعتراف بأنّ المؤلّف لا يُدلي بحكم في قضية ما إلاّ بعد أن يأتي بالحجج الكثيرة الثابتة - من أحاديث نبوية وآيات قرآنية وأقوال مشهورة متداوَلة. قد يأتي بحجة ويؤولها بكيفية لم ينتبه إليها أحد من قبله، لكنه ليس من أصحاب الحِيَل ولم ينسب إلى السلف إلاّ ما ثبت عنهم بالتواتر، واختلف المفسّرون في معناه، حينذاك يجتهد ويؤول حسب منحاه. من الواضح أنه ليس أول مَن قال بانقلاب الخلافة إلى ملك، ولا أول مَن لاحظ الفرق بين خلافة الشيخين وخلافة عثمان. لم ينفِ وحده الخلافة عن الأمويين - باستثناء عمر بن عبد العزيز - بل وجد هذا

(13) XVIII، ص 167-170.

الحكم متواتراً عند الأُدباء والمؤرِّخين والحكماء. لا ننسَى أنّ ابن خلدون مؤرّخ وفقيه في نفس الوقت، يصف ويحلّل الحوادث ليستخرج منها العِبَر ثم يحكم على الأشخاص والأفعال والأقوال. عندما يحكم فإنه يتقمص لباس القاضي السُّني المالكي، أمّا عندما يسرد ويحلِّل فإنه يحاور جميع الذين حاولوا استنطاق وقائع التاريخ، من أيّ مذهب ومن أية نحلة كانوا. ليست أصالة ابن خلدون في أحكامه بل في السرد والتعليل، وذلك لأنه عندما يصِف أحوال الدولة الإسلامية يتوخّى وصف أحوال الدولة **عامّة**. تكمن أصالته في كونه نقب عن جذور أحكام المؤلّفين السابقين له، فكشف عن الأرضية التي كان وقف فوقها كلّ من الفقهاء، والمؤرِّخين والفلاسفة عندما كتبوا في موضوع السياسة والخلافة. وبذلك علّل مواقفهم جميعاً.

هناك إذن واقع تاريخي تمّ حوله الإجماع بين الفقيه والمؤرِّخ والفيلسوف. إزاء هذا الواقع اتخذ كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة موقفاً خاصاً: من موافقة إلى نقد إلى إنكار. ثم جاء ابن خلدون فأخذ بعين الجدّ كل موقف على حِدة، ورجع إلى الواقع التاريخي فأظهر أن المواقف الثلاثة لا تتنافى بقدر ما تتكامل، كل موقف يعلل الآخَر. هذه ثلاثة أشجار نبتت من تُربة واحدة، تربة الواقع الذي تمّ الإجماع حول مواصفته والذي لخّصه ابن خلدون بوضوح نادر.

طوبَى الفقيه: من الصعب جداً أن يحدِّد المرء بالضبط موقف الفقيه إزاء السياسة والدولة في الإسلام، رغم - أو ربما بسبب - كثرة ما كتب في الموضوع منذ قرون وقرون. وتأتي الصعوبة من كون الفقهاء يتكلّمون دائماً عن الخلافة التي لم تطبّق إلاّ في مدة قصيرة، وبإلهام ربّاني، في حين أنهم يعيشون تحت نظام لا يمُتّ

إليها إلاّ بأوْهَى الصّلات. من السهل اليوم أن نرميهم بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه إلى ما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرِّب إلى النفوس والمؤدّي إلى انهيار الدولة وربما إلى اندثار الإسلام!!

يقول الغزالي في **إحياء علوم الدين**: "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوُّفاً إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً. فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح". هذا تعليل واضح بيِّن لضرورة التكيف مع الواقع. فما هو ذلك الواقع؟ الواقع أنّ الطبيعة الإنسانية لا تتحمّل النظام الأسمَى، أي الخلافة. والوعي بهذه النقطة الأساسية هو الذي دفع الفقهاء إلى إهمال مسألة إحياء الخلافة. لنفتح كتاب ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، فأول ما يلفت نظرنا هو أنّ المؤلِّف لا يتكلّم عن الخلافة بقدْر ما يهتمّ بشيء واحد هو تطبيق الشرع. يعني بالدولة الإسلامية دولة الشرع ولا شيء سواها. إنّ الفقيه وهو بالتعريف، مَن يتُوق إلى تطبيق الشرع على الواقع. لا يرجع في أحكامه إلى آماله بل إلى الظروف المحيطة به. لذلك يتكلّم كثيراً عن الشريعة وقليلاً عن الخلافة. ومع توالي الأحقاب يختفي عنده ما رأينا من وضوح التعليل في قول الغزالي، فيلجأ إلى نوع من اللاأدرية الخطابية تدل على حرج الموقف وعلى التباعُد المتزايد بين مفهوم الخلافة ومفهوم دولة الشرع. يقول مثلاً ابن القيم الجوزية: "إنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها. فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر وعن الرحمة إلى ضدّها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها

بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه"[14]. في آخِر المطاف، أمام الواقع المُرّ، يتعذّر حتى تطبيق السياسة الشرعية، فيضطر الفقيه إلى الاعتدال والتسامح فيقلل من التذكير بالقواعد الشرعية. وها هو ابن فرحون يصرّح: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها وسياسة عادلة تخرج الحقّ من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة تُوجب المصير إليها والاعتداد في إظهار الحقّ عليها، وهي باب واسع تضلّ فيه الأفهام وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق... والتوسُّع فيه يفتح أبواب المظالم."[15]، يصبح الشرع في منظور المتأخرين، مرادفاً للعدل والقانون، وكأنّ المطلوب منه هو إقرار قانون لم يعُد في قدرة العقل أن يقرّه وحده، وتطبيق الشرع يوصل إلى مقاصد الشرع التي ليست قواعده الظاهرة. إلاّ أنّ الإلحاح في هذا الميدان يفتح أبواب المظالم. هل يعني هذا القول قبول الإهمال المؤدّي إلى انتفاء المقاصد؟ كلا ثم كلا! لكن الواقع هو الواقع - ما لم يغيِّره الله بقُدرته.

والواقع هو أنّ تطبيق الشرع حرفياً صعب. وحتى في حالة التطبيق لا يكون النظام الناجم عن ذلك خلافة. يتفق الجميع على أنّ معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية، ومع ذلك لا يسمونه خلافة. ما هو إذن الشرط الذي يرتقي به الحكم إلى مرتبة الخلافة وبدونه يبقَى إمارة حتى ولو كان عادلاً ورافعاً راية الشرع؟ لماذا

---

(14) XIII، ص 50.

(15) ن. م.

أجمَع الفقهاء على تسمية عمر بن عبد العزيز وحده خليفة دون سائر بني أُميّة؟ ولماذا رفضوا خلافة بني أُمية في الأندلس والموحِّدين في المغرب والفاطميين في مصر؟ لقد تنبّه المستشرقون إلى هذه النقطة وأدركوا أنّ الفقهاء يستعملون لا محالة مقياساً ضمنياً ليسمُّوا هذا الحكم بالإمارة وذلك بالخلافة. فحاولوا أن يكشفوا عنه لكنهم لم يفلحوا. ولعلّ أقربهم إلى الصواب هو هاملتن جيب الذي ظنّ أنّ ما يضمن لصاحبه لقب الخلافة هو القيام بواجب الجهاد. يقول: "إنّ مَن يطبّق شريعة مسالمة خاملة نسخة باهتة من الخليفة الحقّ. فأمير المؤمنين بالمعنَى التامّ هو الرجل الذي ينبذ الخمول والتراخي ويعتنق بالقول والعمل دعوَى الشريعة الظافرة ضدّ أعدائها"[16]. لو كان إحياء فريضة الجهاد شرطاً كافياً لكي ينقلب الملك إلى خلافة لكان معظم الأمويين في الشرق والغرب خلفاء... ثم إنّ التسمية لا تكفي، قد يسمَّى السلطان، باستحقاق وإجماع، خليفة وأمير المؤمنين، دون أن يكون حكمه خلافة حقيقية، كما مرّ بنا عند ابن خلدون. إنّ جيب أخطأ الصواب لأنه حصر مفهوم الجهاد في مظهره الحربي، ولو عمَّمه لأدرك الحقيقة. إنّ الجهاد بمعناه العامّ، الموَجَّه ضدّ الجاهلية في الداخل وضدّ الشِّرك في الخارج، يمثّل علامة - لكن علامة فقط - على المقياس الذي يستعمله ضمنياً الفقهاء. إنّ ما يفصل المُلك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع، بل الهدف المتوخَّى من ذلك التطبيق. قد يجدد مَلِك ما معالم الشرع لأسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجّع على العمل والإنتاج، وبالتالي ليزيد

---

(16) XVIII، ص 148.

في عمر دولته، في حين أنّ الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده.

وما هي تلك المقاصد؟ إنها **مكارم الأخلاق**، لا يكفي أن نقول: هدف الشرع هو المصلحة، حتى لو فهمنا منها مصلحة العموم، أي زيادة الخيرات وتقدُّم العلوم واستدامة السلم والأمن. يقول ابن رُشد، الفقيه المالكي: إنّ الشرع أعلَى من الناموس العقلي، ويصرّح ابن خلدون: "وما كان منه بمقتضَى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله... لأنّ الشارع أعلم بمصالح الكافّة فيما هو مغيَّب عنهم من أُمور آخرتهم"[17]. يعني هذا الكلام وهو كلام الفقهاء جميعاً أنّ الدولة السلطانية التي تطبّق الشرع حرفياً ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار، أي إلى غاية دُنيوية. أمّا الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحقَّقة إلى مقصد الشريعة. إلى ما يسمّيه الفقهاء وغيرهم **مكارم الأخلاق**، كما عبّر عنه الرسول في حديث شريف. لا يكون الحكم خلافة إلاّ إذا نظر إلى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلَى، لا تكون الدولة خلافة إلاّ إذا جاوزت أهدافها الذاتية. عندئذ قد يكون الجهاد علامة على ذلك التجاوُز وقد لا يكون. إذا كان الهدف منه هو التوسُّع فهو داخل في سياسة الدولة لا أكثر ولا أقلّ، وهذا بالفعل ما حصل أيام الأمويين والفاطميين وغيرهم؛ إذا كان الهدف منه هو إعلاء كلمة الله فقد يدلّ على إحياء الخلافة، بشرط أن تكون كلمة الله هي العُليا في الداخل قبل التوجُّه

(17) XXIV، ص 134.

إلى الخارج. فالخلافة هي التي تجعل من الغزو جهاداً، لا العكس. وهذا هو ما لم ينتبِه إليه جيب لأنه قرأ الفقهاء من خلال مفاهيم المؤرّخين.

ليس مقصد الشريعة هو ظاهرها، لذلك كان الحكم على جزئياتها بالعقل باطلاً في نظر الفقهاء[18] لأنه بمثابة حكم ذاتي على قانون موضوعي، حسب التعبير الهيغلي. ليست الشريعة هي ما يفصل المُلك عن الخلافة بل تحقيق مقصدها: بوجوده تقوم الخلافة وبانعدامه تنحلّ إلى مُلك، مع ورغم إقامة حدود الشرع. تحت ظلّ الملك تخدم الشريعة أهداف الدولة وتحت ظلّ الخلافة تخدم الدولة أهداف الشريعة.

هذا تمييز واضح في ذهن الفقهاء، ولأنه واضح، ولأنّ الواقع أيضاً واضح في أذهانهم، فإنهم يُوجِزون الكلام عن الخلافة ويطنبون في السياسة الشرعية. يتكلّمون قليلاً عن المثل الأعلى وكثيراً عن النظام القائم المقبول لديهم. لماذا؟ لأنّ مجرّد التحليل العقلي يظهر أنّ الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الإنسان، بعبارة أُخرَى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟ المعجزة، حين تقع، تشاهَد فتلزم الإقرار. يتعرّض ابن خلدون لشرط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتّفق مع الباقلاّني على تركها قائلاً: "إنّ المقصد منها هو العصبية ولم يبقَ لقريش عصبية". ثم يستطرد: "وإذا نظرت سرّ الله

---

(18) "فالعقل غير مستقلّ البَتّة ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدِّم مسلَم على الإطلاق. ولا يمكن في أحوال الآخرة قبول أصل مسلم إلاّ من طريق الوحي." XXXV، ص 47.

في الخلافة لم تعدُ هذا".[19] يعني أنه لا بدّ من إعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد.

من الشطط أن لا نرَى في موقف الفقهاء سوَى الخضوع للواقع الإنساني. إنّ واقعيتهم تتأصّل في طوبوية دفينة: بما أنّ الخلافة تستلزم أن يصبح الإنسان غير الإنسان، فلا بدّ من العيش، في انتظار المعجزة، داخل دولة شرعية - أي دولة تطبق الشرع. وهذا موقف عام، غير متعلّق بنوع خاصّ من الشريعة. فطوبَى الفقهاء تخاطب الإنسانية قاطبة وتتجاوب مع جميع الطوبويات السابقة واللاحقة. لقد تنبّه علاّل الفاسي لهذه النقطة عند تحليله لمفهوم الفطرة حيث يقول: "الفطرة في الاستعمال الإسلامي المروءة التي وضعها الله صفة للإنسان منذ أن أصبح إنساناً"[20]. ويقول أيضاً: "معنَى كون الإسلام دين فطرة إنه الدين الذي يجعل أفعال الإنسان فطرية يستحق أن يعتبر بها إنساناً لا حيواناً"[21]. وانطلاقاً من هذا المفهوم يعطينا المؤلِّف تحديداً عامّاً لغاية الشريعة بدون أن يربطها بشعب محدَّد، فيقول: "إنّ غاية الشريعة هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية والطمأنينة النفسية لكلّ أفراد الأُمة"[22] إنّ ربط غاية الشريعة بالفطرة الإنسانية فكرة مُهمّة ومنطقية، وهي التي تظهر لنا أنّ

---

(19) XXIV، ص 138.

(20) XIII، ص 5.

(21) ن. م، ص 70.

(22) ن. م، ص 7.

أساس موقف الفقهاء هو الطوبَى. وفي سماء الطوبَى ينتفي إمكان التناقض مع الواقع، أي واقع كان. إذا وضعنا الشريعة كمجموعة أحكام، ومكارم الأخلاق مقصِداً أسمَى لها، والدولة أداة لتحقيق ذلك المقصد، فإننا في الحقيقة نخاطب الإنسانية جمعاء، اعتباراً للفطرة التي تميِّز الإنسان منذ الميثاق الأصلي الذي ربط آدم بخالقه.

وإلى أن تتحقق الطوبَى، تعيش كل مجموعة بشرية داخل دولة خاضعة لقانون خاصّ بها، وقانون الدولة الإسلامية هو الشرع.

واقعية المؤرِّخ - الأديب. ينظر المؤرِّخون والأدباء إلى السياسة والحكم نظرة مخالِفة لنظرة الفقهاء. يتّفق الجميع على ضرورة معايَشة الواقع، لكنّ الفقهاء وحدهم متعلِّقون بطوبَى الخلافة[23] إنّ الآداب السلطانية التي تمثِّل جزءاً كبيراً من التأليف العربي الإسلامي منذ أواسط القرن الهجري الثالث تختلف، في محتواها وأهدافها، تمام الاختلاف عن النوع الذي رأيناه في الصفحات السابقة، والذي يعالج موضوع السياسة الشرعية. يستدلّ الجميع بالآيات القرآنية والسُّنَن النبوية وأقوال الصحابة والتابعين، بَيْدَ أنّ هناك ظاهرة تميِّز كتب الآداب السلطانية وهي وفرة الاستشهاد بحوادث تاريخ الفُرس وأقوال حكماء اليونان. إنّ الفقهاء لا يعادلون أبداً بين الشرع والعدل الإنساني لأنّ السُّنّة أعلَى من ناموس العقل،

---

(23) نتكلّم هنا عن الفقيه والمؤرِّخ الأديب، وفي صفحات لاحقة عن الحاكم الفيلسوف، كنماذج. قد يكون المؤرِّخ في الواقع أديبًا وحكيمًا في نفس الوقت، فتكون شخصيته مزدوجة. لكن هذا لا يمنع المحلِّل من أن يميِّز بين واجهَتَي الشخصية المزدوِجة.

في حين أنّ مؤلِّفي الآداب السلطانية لا يكادون يميِّزون بين شرع النبيّ وعدل أنوشروان وعقل سقراط.

يعتبر ابن خلدون أنّ الفترة الفاصلة بين عهد معاوية وعهد هارون الرشيد الْتبسَت فيها الخلافة بالمُلك، ويقول: "قد رأيت كيف صار الأمر إلى المُلك وبقيت معاني الخلافة من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحقّ ولم يظهر التغيير إلاّ في الوازع الذي كان دِيناً ثم انقلب عصبية وسَيفاً"[24]. في هذه الحالة، ليس غريباً أن تتداخل الشواهد الفقهية الشرعية مع البراهين العقلية المأخوذة عن الحكماء الأقدمين. كان هؤلاء يقولون إنّ العدل يصلح أحوال الرّعية، كذلك يحثّ أصحاب الآداب السلطانية الخليفة - الملك على التشبُّث بالشريعة إذ بها يدوم ويستقرّ المُلك. الدولة في نظر هؤلاء الأُدباء المؤرِّخين ملْكية، يملكها شخص واحد، وإن كان في الواقع يمثِّل دائماً نصاباً، أي قبيلة أو جماعة. العلاقة السياسية، في العمق، هي أن تحكم أقلية أكثرية، كما يقول ابن خلدون: "ذلك أنه ليس كلّ أحد مالك أمر نفسه الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم. فمن الغالب أن إذ يكون الإنسان في ملكة غيره"[25]. حقيقة السياسة إذن هي امتلاك أمر الآخَرين، والطبيعة الحيوانية في الإنسان تدفع الحاكم إلى قهر واستغلال المحكوم. لكن هنا يتدخّل العقل، فيبين أنه لا بدّ للحاكم الملك أن يختار بين طريقين: له أن يستغلّ تفوُّقه إلى أقصى حدّ ممكن، لكنه يخاطر بحكمه في تلك الحال إذ يدفع الأغلبية

---

(24) XXIV، ص 369.

(25) ن. م. ص 220.

المقهورة إلى أن تبحث عن أية وسيلة تحرّرها من ربقة القهر والاستعباد؛ وله أيضاً أن يختار استمرار ملكه لأطول مدة ممكنة، حينذاك عليه أن يقتصد في التصرُّف. أن يُظهر الرحمة والشفقة، أن يقلِّل من الاستغلال، بكلمة واحدة، عليه أن يعدل. بما أنّ الحكم إضافي، أي بما أنه علاقة بين حاكم ومحكوم، وكلاهما إنسان عاقل، فلا يمكن أن يضمن للملك لفترة طويلة معاً السُّلطة المطلَقة ودوام المُلْك، فإمّا بطش شديد قصير وإمّا ملك طويل ليِّن. عوضَ أن يكون العدل مناقِضاً للملك، فإنه من شروط استقراره ودوامه. وفي نفس السياق يصبح الشرع في الدولة السُّلطانية الإسلامية من لوازم السياسة ومقوّماتها. يتشبَّث السلطان بالشريعة، يقرِّب الفقهاء، يستشير العلماء مظهِراً لهم الاحترام والتوقير، بل يرفع علَم الجهاد، فيبعث السرايا ويعمر الثغور، إلاّ أنه في نفس الوقت يقول إنه خليفة الله في أرضه - لا خليفة رسول الله بين الناس -، يقول إنه ظلّ الله في الأرض - أي أن لا عدل في الأرض إلاّ تحت رايته - وأنّ الله أورثه الأرض ومَن عليها. يخدم السلطان الشريعة ظاهراً لأنّ الشريعة تخدمه باطناً. فالهدف هنا من إقامة معالِم الشرع هو دوام الملك وتوسيع النفوذ، وإن حصلت نتيجة أخرَى فبالتبعية.

يخصِّص ابن خلدون فصلاً كاملاً لموضوع الظلم وما ينتُج عنه من خراب العمران. وأول ما يُسرَد فيه، نقلاً عن المسعودي، نصيحة الموبذان، وهو الرئيس الدِّيني عند الفُرس، للملك بهرام بن بهرام: "أيُّها الملك إنّ المُلك لن يتمّ عزُّه إلاّ بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرُّف تحت أمره ونهيه ولا قوام للشريعة إلاّ بالمُلك..."[26]. من الواضح أنّ العبارة ترجمة إسلامية لواقع تاريخي

(26) م. س. ص 508.

وإنّ المعرب وضع كلمة شريعة محلّ كلمة فارسية لأنّ الشريعة الإسلامية في زمنه أصبحت مجرّد قانون داخلي تنتظم به أمور الإمبراطورية العباسية المختلطة الأجناس. وهذا ما تُوضحه لنا الرسالة التي وجّهها الطاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله عندما عيّنه المأمون والياً، والتي يذكرها ابن خلدون بكامله رغم طُولها، ليبرهن على أنّ العمران البشري لا بدّ له من سياسة. يُلِحُّ الطاهر على ابنه بأنْ يقيم شعائر الدين من صلاة وصوم وزكاة ويُوضح النتائج السياسية المتوَخّاة من هذا التصرُّف قائلاً: "دركاً للدرجات العُلَى في المعاد مع ما في ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيبة لسلطانك والأنسة بك والثقة بعدلك"[27]. هذه هي العلّة، هذا هو الدافع لكلّ النصائح التي يسديها للملوك مؤلّفو كتب الآداب السلطانية. لا يقولون: واجبك كذا وكذا، لأنهم يعلمون حقّ العلم أنّ المصغي قليل، بل يقولون: صَلِّ وصُم وجاهد واستشِر واعدل...، لأنّ في ذلك مصلحتك العُليا، به يستتِبُّ أمرك ويقوى سلطانك ويدوم ملكك. إذا استساغ السلطان النصيحة يكون حكمه شرعياً إذ يضمن الأمن للناس ويعدل بينهم ويقيم شعائر الملّة ويعمل برأي الفقهاء. تتوفّر بذلك شروط السياسة الشرعية، فيكون السلطان إماماً شرعياً تجب طاعته ويحرُم عصيانه. وفي نفس الوقت تضمن مصالح الأفراد لأنها متفرّعة عن، ومندرجة تحت، مصلحة السلطان، علماً بأنّ هذه المصلحة ليست بالضرورة دائماً شهوانية خسيسة. قد يكون السلطان عاقلاً فيضع الشُّهرة والصِّيت فوق ملذّات الحواسّ.

---

(27) م.س. ص 543-544.

إلاّ أنّ هناك شيئاً واحداً لا يجري ذكره أبداً على ألْسنة مؤلّفي كتب الآداب السلطانية، ألا وهو المقصد الأسمَى الذي يسمّيه الفقهاء مكارم الأخلاق، ويعنُون به التشبُّه بالرسول، ويسمّيه الفلاسفة الإنسان الكامل، ويعنُون به التشبُّه بالله بحسب طاقة الإنسان[28] وهنا أيضاً لا بدّ من تدقيق. قد يكون السلطان ورِعاً أو قد يكون محبّاً للحكمة، إلاّ أنه في هذه الحال يهدف إلى استكمال الإنسان في شخصه وحده لا في شخص كلّ فرد من أفراد رعيّته. بعبارة أخرَى، إنّ ما ينقص السلطنة هو الحرّية كهدف لكلّ فرد. لذلك قيل: لا حرّية في نظام السلطة، رغم وجود حرّيات خصوصية لأفراد وجماعات معينة[29]. إنّ مفهوم الحرّية الأصلية منعدم في السلطنة لأنّ الدولة ملك لعصبة حاكمة ممثّلة في شخص السلطان... فالخزينة والبيروقراطية والجيش... كلّ ذلك ملك له يتصرّف فيه كما يشاء، وبالطبع قد يشاء العدل فيتصرّف حسب منطق العقل، كما قد يشاء العكس وهو الغالب.

بما أنّ الملَكية تفصل المالك عن المملوك، فإنّ ما يميِّز السلطنة هو **فصم** عام: بين الدولة والمجتمع الإنتاجي، بين الملك والرعية، بين الأمر والقانون، بين السلطان والقرآن، بين الفرد الكامل والفرد العادي... إلخ. وقد يصل هذا الفصم إلى حدٍّ التعارُض الواضح كالاختلاف في الجنس واللون واللغة. لم يكن

---

(28) هذا هو تعريف الفلسفة عند إخوان الصفا.

(29) لقد أوضحنا في بحثنا عن مفهوم الحرية أخطاء مَن يجعل السلطنة مرادفة للخلافة ويقفز من: لا حرية في السلطنة، إلى: لا حرية في الإسلام، لكي يستقيم المنطق يجب القول: لا حرّية في أية طوبَى عند التطبيق!

استيلاء الأعاجم على دولة الإسلام هو سبب الحكم المطلَق بل العكس هو الصحيح. إنّ الفصم الاجتماعي العامّ، الذي تسبّب فيه نظام السلطنة، هو الذي فتح الطريق إلى حكم الأعاجم، الأكثر بُعداً عن الدعوة العربية الإسلامية.

قد يتبادر إلى الذهن أنّ السلطنة منافية لطُوبَى الخلافة. من ناحية الواقع اليومي هذا صحيح. لكن من الناحية الفكرية والدعائية فهذا غير صحيح. لا يمتعض السلطان بالضرورة عندما يذكّره الفقيه بمحاسن الخلافة، بل يحبِّذ كلامه ما دام يراه يؤكِّد في الختام أنها، أي الخلافة، تستلزم ثورة خلقية لا يقدر على إذكائها إلاّ الأنبياء. يقول الفقيه ضمنياً: ليس الحكم السلطاني خلافة، فيجيب السلطان: لقد ذهبت الخلافة مع رجالها. فيتّفق الجميع.

إنّ الحكم السلطاني يشجِّع على انحلال الرابطة الإسلامية: كلما كان الفرد وحيداً أعزل، وكلما هجرت مقاصد الإسلام إلى سماء الطوبَى، تقوى واشتدّ حكم السلطان، خاصة إذا كان عادلاً، منصِتاً لنصائح الفقهاء. وهذا ما تنبَّه له عبد الرحمن الكواكبي حيث يقول في كتابه **أمّ القُرَى** على لسان المرشد الفاسي: "إني أظنّ أنّ السبب الأعظم لمحنتنا هو انحلال الدينية لأنّ مبنَى ديننا على أنّ الولاء فيه لعامة المسلمين، فلا يختصّ بحفظ الرابطة والسيطرة على الشؤون العمومية رؤساء دين سوى الإمام إن وُجد، وإلاّ فالأمر يبقَى فوضَى بين الجميع، وإذا صار الأمر فوضَى بين الكلّ فبالطبع تختل الجامعة الدينية وتنحلّ الرابطة السياسية كما هو الواقع"[30]. إذا لم

(30) الكواكبي، أمّ القُرَى، ضمن الأعمال الكاملة، القاهرة 1970، ص 159.

تكن خلافة بالمعنى الصحيح انحلّت الرابطة الدينية، أي أصبح الإسلام طوبَى، فيستقلّ كلّ إنسان بأمره وتنتشر الفوضَى ويعمّ الخراب إلى أن يأتي سلطان مطلَق ويقبض على الأمر بيد من حديد ويطيعه الجميع وكأنه أحياهم بعد موت.

هذا هو منطق المؤرّخين الأدباء ونفس المنطق نجده يجري في مؤلَّفات الفلاسفة الحكماء.

فردانية الفيلسوف: لقد تصالَح الفقيه مع الحكم السلطاني، مشترطاً إقامة معالم الشريعة ليدعوَ الناس إلى طاعته وينهيهم عن عصيانه. لكنه في نفس الوقت لم يبعِد عن قلبه طوبَى الخلافة بصفتها النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمَى. أمّا المؤرّخ الأديب، وكان في الغالب وزيراً أو كاتباً أو مستشاراً للسلطان، فإنه أراد أن يعقلن الملك دون أن يغيّره لأنه يمثّل في نظره الحكم الملائم لطبيعة الإنسان الحيوانية، فحاول أن يقنع السلطان بتحقيق أغراض عامّة، مثل الأمن والعدل والرخاء، تكون ضماناً لاستمرار ملكه ودوامه. مقابل هذين الموقفين، ماذا كان موقف الفيلسوف الحكيم؟

لنُمعِن النظر في التتابع الزمني وفي الترابط المنطقي بين الموقفين السابقين. من الوجهة الزمنية كان الحكم في الإسلام خلافة ثم صار مُلكاً ازداد تعسُّفاً جيلاً بعد جيل، وأصبح الأمل في استحالته من جديد إلى خلافة منُوطاً بمعجزة شبيهة بالمعجزة الأولَى، معجزة الرسول. أمّا من الوجهة المنطقية فإنّ الشرع كان وسيلة لتحقيق مكارم الأخلاق، أي لتأنيس الإنسان ودفعه إلى التشبُّه بالنبيِّ محمد الذي ربّاه جبريل، ثم صار بعد ذلك قانوناً، مثل سائر

القوانين، يهدف فقط إلى ضمان الأمن للرعية والراحة للسلطان. لنتصوّر الآن النتيجة المنطقية التي يتحتّم على كلّ امرئ عاقل أن يستخلصها من هاتين المقدّمتين؟

إنّ الغاية العُليا من الحياة الدنيا هي تحقيق مكارم الأخلاق، وهذا المفهوم يعني عند التدقيق تغليب الروح على النفس، والعقل على الطبع الحيواني، وهو هدف بديهي لكلّ ذي عقل سليم. إنّ الدولة، وهي خلاصة التجمُّع الإنساني، لم تعُد تضمن للفرد تحقيق تلك الغاية كما هو واجب عليها عقلاً ودِيناً. فماذا يسَع المرء العاقل، في هذه الحالة، سوَى البحث عن سبيل آخَر يوصله إلى الهدف المنشود؟ وذلك السبيل لا يمكن أن يكون سوَى طريق العُزلة والانفراد. لا شكّ أنّ الأغلبية ستنقاد للطبع الحيواني وستنسَى نهائياً الغاية من الحياة الدنيا، لكن كلّ مَن يتذكر الميثاق الذي يربط الإنسان بخالقه، والأمانة التي قبِلَها الإنسان دون سواه، يعلم أنّ واجبه هو أن ينجوَ بنفسه وروحه ويهجر القرية الظالمة.

تتداخل في هذا الكلام العبارات الفلسفية اليونانية والمصطلحات الصوفية الإسلامية. ولقد تعمّدنا ذلك ليتنبّه القارئ إلى أنّ فردانية الفلاسفة والمتصوّفة إنما هي نتيجة منطقية، إن لم نقُل حتمية، لطوبوية الفقهاء وواقعية المؤرِّخين الأدباء. لقد وجد الفلاسفة المسلمون في المؤلَّفات اليونانية مبرِّرات لموقفهم الانعزالي الفرداني، إلاّ أنّ ذلك الموقف لم ينشأ عن مقروءاتهم بقدْر ما نشأ عن الوضع المُعاش، ذلك الوضع الذي تسبّب أيضاً في انعزال المتصوّفة.

يقول الفارابي: "المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون

على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة"[31]. ويقول في محلّ آخَر إنّ الإنسان يتُوق بطبعه إلى الكمال، وأنّ علم السياسة هو علم الوسائط التي يصل بها المرء إلى السعادة التى هيّأه طبعه لها. معلوم أنّ هذه التعريفات مأخوذة من الفلسفة السياسية الأفلاطونية، لكن إذا اصطلحنا على أنّ مفهوم السعادة في الحقيقة مرادف لمفهوم مكارم الأخلاق، فلا يسَعُ الفقيه إلاّ موافقة الفيلسوف في الهدف المنشود. فيمَ يفترق الاثنان؟ في مسألة سُبُل تحقيق الهدف. ينتظر الفقيه معجزة ربانية تقلب طبيعة الأفراد وتصلح أحوال الراعي والرعيّة فينجو الجميع. أمّا الفيلسوف فإنه يخاطب العقل وحده ويعتمد عليه وحده، يعتقد أنّ الفرد العاقل يستطيع أن ينجوَ بنفسه، بل يجب عليه أن ينجُوَ بنفسه دون الْتفات إلى الغير.

ننتبه هنا إلى أنّ هذه النتيجة بالذات ليست هي التي وصل إليها فلاسفة اليونان الكبار، إذ لا وجود للفردانية في مدينة أفلاطون. غير أنّ التطوُّرات التي حصلت بعد قيام أمبراطورية اسكندر وانهيار الجمهوريات الأغريقية دفعت الناس إلى تأويل المذهب الأفلاطوني تأويلاً فردانياً، وإلى اعتبار الجمهورية الأفلاطونية، لا كمخطّط إصلاحي لدولة فعلية، بل كأسطورة تعين الفرد على تلمُّس طريق النجاة بنفسه ولنفسه. فتأثر الفلاسفة المسلمون بتلك التأويلات **النيو أفلاطونية** لأنها كانت توافق أحوالهم وظروفهم. يحقّ لنا أن نقول إنّ تأثير الظروف الإسلامية في فهم الفلسفة السياسية اليونانية كان أكبر

(31) XII، ص 98.

من تأثير الفلسفة، ذات الطابع اليوناني، في إدراك الفلاسفة المسلمين للوضع المحيط بهم.

لهذا السبب نجد المنطق الحقيقي لمجموع التأليف الفلسفي الإسلامي، من الفارابي إلى ابن رُشد، عند ابن باجة. لقد قيل إنّ هذا الأخير، العقلاني الفرداني المتطرّف، قد تخطّى حدود الإسلام[32]. لكننا إذا تمعّنّا في المسألة نجد أنه لا يعدو التصريح بما كان ضمنياً عند من سبقه من زملائه الفلاسفة. يصرّح أنّ البحث عن السعادة واجب على الفرد العاقل وأنّ واجب الفرد على نفسه مقدَّم على واجبات الدولة والمجتمع عليه. يصرِّح أنه من الممكن أن يدرك المتوحِّد السعادة داخل المدينة الضالّة أو الفاسقة. أوَلَم يقل الفارابي وابن سينا نفس الشيء بكيفية ملتوِية؟ قد يكون تدهوُر الأوضاع العامّة في العالَم الإسلامي، بعد القرن الخامس الهجري، قد زاد من يأس ووحشة ابن باجة، لكن هل كان الفلاسفة الآخَرون أكثر منه رضًى على الظروف المحيطة بهم؟ كيف يتسنّى لنا أن نقول إنّ ابن باجة تعدَّى حدود الإسلام ونحن نعلم أنّ الدولة القائمة هي التي أهملت غاية الإسلام ومقصده الأسمَى؟

إنّ الفصم الذي تكلّمنا عنه في الصفحات السابقة قد أنشأته الدولة الآسيوية التي تأسست على إثر فتوحات الإسكندر المقدوني وعمّقته الإمبراطورية الرومانية. فكان من أخطر سماته ورموزه ظهور الديانة المسيحية كدولة داخل الدولة العامّة. وبقي ذلك الفصم رغم توحيد الدولتين على يدِ قسطنطين عندما جعل من المسيحية دِيناً

---

(32) XXXIV، ص 159 إلى 169.

رسمياً. كذلك، بعد فترة قصيرة، كان فيها الحكم خلافة حقيقية، ظهر نفس الفصم في الدولة الإسلامية. فهذا التشابه في الأوضاع العامّة هو الذي يفسِّر لنا تهافُت الفلاسفة المسلمين على التأويلات الهيليستينية للأفلاطونية، بل حتى لو لم تكن هذه التأويلات موجودة لابتدعوها بدافع حاجتهم إليها. إنّ قيمة الفلسفة الإسلامية تكمن في كونها شهادة نقدية وإدانة للأوضاع القائمة. إنْ لم نعتبرها في هذا السياق فإننا نسلبها كل أهمّية فكرية وتاريخية. بعبارة أُخرَى، لن ندرك معناها الحقيقي إلاّ إذا رأيناها في ضوء طوبَى الفقهاء وواقعية المؤرِّخين الأدباء.

قلنا إنّ الفردانية ليست خاصة بالفلاسفة، وهذا دليل على أنها ليست فقط نتيجة اطّلاعهم على الفكر الإغريقي. العبارة خاصّة بهم لأنهم متأثّرون بالمصطلَحات الفلسفية اليونانية لكن المضمون موجود عند المتصوِّفة تصريحاً وعند الفقهاء تلويحاً. لهذا السبب، تتساكن الحكمة مع الفقه والتصوُّف عند كثيرين من المؤلِّفين المسلمين وحتى عند الفلاسفة أنفسهم. ويسهِّل ذلك التساكن والامتزاج غموضُ كلمات محوَرية مثل: السعادة الأزلية، تحرير النفس، الإشراق... إلخ، التي يمكن استخراجها مع شيء من التأويل من القرآن والسُّنّة. رغم كلّ هذا يجب التشديد على نقطة مهمّة وهي أنّ فردانية الفلاسفة تعبِّر عن رفض شامل للحكم السلطاني القائم، في حين أنّ طوبَوية الفقهاء تنتهي بقبول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية، مع التطلُّع إلى زواله بعَون الله وتوفيقه.

يرفض الفلاسفةُ السلطنة رفضاً مطلَقاً، لكنّ الرفض المطلَق يعني في آخِر تحليل عدم إدراك الشيء المرفوض. وهذا هو بالضبط

لُبُّ اعتراض ابن خلدون عليهم[33]. يذكر الفارابي بين آراء أهل المدن الجاهلة والضالّة الرأي القائل: "إنّ الطبيعة غير منظَّمة، كلُّها تغالُب وصراع. أن يكون كلُّ إنسان متوحِّداً بكلّ خير له، أن يلتمس أن يغالب غيره في كلّ خير هو لغيره، وإنّ الإنسان الأقهر لكلّ ما يناويه هو الأسعد"[34]. هذا رأي في الاجتماع الإنساني، ولكن قبل أن يظهر كرأي، أوَلَم يكن واقعاً ثابتاً؟ والحكم على الرأي بالضلال والجهل يمنع من سَبْر الواقع، وبالتالي من نقضه وتغييره. هذا الواقع هو الذي كان نقطة انطلاق ابن خلدون الذي أراد بكل قواه أن يفحصه ويفهمه. إنّ ابن خلدون يوافق على أهداف الفلاسفة، لكنه لا يقبل إهمال وازدراء الواقع بدعوَى أنه ضلال كله. لذلك، عندما تعرّض لذكر السياسة، التي ينتظم بها أمر العمران، لم يحفل بأقوال الفلاسفة مبرِّراً موقفه بما يلي: "وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كلّ واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحُكّام رأساً ويسمُّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمّى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإنّ هذه غير تلك وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير"[35].

إنّ الفيلسوف المسلم لا يعبِّر عن سياسة فعلية بقدْر ما يعبِّر

---

(33) رأينا أنّ هيغل يوجِّه نقدًا مشابِهًا لكانط وروسُّو.

(34) **XII**، ص 127 و 128.

(35) **XXIV** ص 540.

عن دعوة أخلاقية يخاطَب بها وُجدان وعقل الفرد المنعزل عن المجتمع. إنّ فردانيته نتيجة جدلية للسلطنة القائمة.

يقدّم لنا الفقيه والمؤرّخ والفيلسوف نماذج متخيَّلة عن السياسة والدولة، فيها تطلُّع إلى عالَم بلا دولة، وفيها في نفس الوقت قبول وتثبيت للدولة القائمة. في مفكِّر واحد قد يتعايَش الطوبوي الذي يحلُم، والواقعي الذي ينصح للأمير، والحكيم الذي يخطط لمدينة بلا سلطان. الفكر السياسي الإسلامي إذن صورة معكوسة للتجربة السياسية العربية.

إذا كان العرب قد مرُّوا من ملك طبيعي إلى خلافة إسلامية ومنها إلى مُلك سلطاني. فليس غريباً أن يحافظ الفقيه على فكرة الخلافة مع اعترافه أنها انقلبت إلى ملك، وأن يدوِّن المؤرِّخ أيام قبائل العرب حيث تتكشّف له آثارها في سلوك أمراء بني أميّة وبني العباس من خلال الطلاء الإسلامي، وأن يستخلص الفيلسوف من هذا التناقض بين التطلُّع إلى الخلافة والخنوع تحت الحكم السلطاني، إنّ سبيل النجاة هو اعتزال المجتمع والانكماش على الذات بهدف تزكية النفس وتنمية المواهب.

إنّ الطوبَى السياسة في الإسلام - تلك التي يسمِّيها الفقيه خلافة، والفيلسوف مدينة فاضلة - هي ظلّ السلطنة القائمة. وذلك بمعنَيَين مختلِفين. هي أولاً نتيجة عكسية، صورة مقلوبة للوضع القائم في القلوب والأذهان المتضايقة منه. وهي ثانياً وسيلة لتقويته وتكريسه، فتنقلب بالضرورة الطوبَى إلى أدلوجة. يعيش المرء تحت سلطان ويتخيَّل نظاماً لا يحتاج إلى سلطان: "الوازع فيه ذاتي لا خارجي" حسب التعبير الخلدوني. فيقول له الفقيه: ذلك هو

الخلافة. ويقول له الفيلسوف: هي المدينة الفاضلة، ويقول له الصُّوفي: تلك هي طريقة الإخوان. لكن إذا سأل: متى وكيف؟ يرُدُّ الأوّل: عندما يشاء الله ويغيِّر طبيعة البشر، ويرُدّ الثاني: الخطاب موَجَّه للفرد العاقل الحكيم وحده، ويرُدّ الثالث: بعد أن يتربَّى المريد وينسلخ عن طبيعته الحيوانية. وهي كلُّها أجوبة لا تضُرُّ السلطان في شيء بل تخدمه وتقوّي مركزه، خاصة إذا كان مشبَعاً بالحكمة يفضل الشهرة والصيت على اللّذّة الشحوانية.

هكذا نرَى أنّ المفكِّرين المسلمين يتّفقون في تصوُّرهم لطبيعة الدولة، ويستعملون مفهوماً واحداً، هو الذي نجده في القاموس تحت مادة دول. إذا لخّصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدّي معنيَين: الغلَبة والتناوُب. إنّ الغلبة في الحرب تؤدِّي إلى الاستيلاء على المال والاستقلال به. لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لا بدّ أن تضعُف وأن تخلفها جماعة أُخرَى. وما تحليلات ابن خلدون المتشعِّبة إلاّ تعيينات لفكرة القهر والاستئثار من جهة وفكرة التداوُل من جهة ثانية[36] تعني الدولة عنده أولا آلة القهر والغلَبة والاستقلال بالملذّات والمفاخر. فيصفها وصف المحلِّل الاجتماعي. وتعني من جهة ثانية مدّة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويتحول إلى مؤرِّخ وفيلسوف تاريخ. والفكرتان موجودتان في القرآن الذي يلخِّص تاريخ الأوّلين

(36) يقول ابن خلدون نقلاً عن الطبري: "كتب الدولة يعني الحدثان" xxiv، ص 601.

السابق للوحي الذي أحدث قطيعة في حياة البشر بين الإنسانية الحيوانية والإنسانية الفطرية.

هذا هو واقع الدولة؛ مفهوماً هو التسلُّط. لا يمكن تصوُّر دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معيَّنة للخيرات المتوفِّرة. وبالمقابل لا يمكن تصوُّر الحرّية إلاّ خارج الدولة، أي في نطاق الطوبَى. إنّ الفقيه والمؤرِّخ والفيلسوف يفترضون دولة جائرة ودولة عادلة، ويعملون المستطاع بالدعوة والنُّصح لكي يرجّح العدل على الجور، لكنهم جميعاً مقتنعون أنّ الدولة، قبل أن تكون عادلة أو جائرة، تعني الامتلاك، أي أن يكون المرء في مُلك غيره، وأنّ العدل في الدولة لا يعدو المحافظة على الأمن وتنظيم تنازُع الناس وتدافُعهم. أمّا العدل التامّ، الحقّ، الحرّية، فلا وجود لشيء من ذلك في الدولة مهما اتّصفت بالنظام والعقل. يقول الجميع بعبارات مختلِفة: الهدف الأسمَى للإنسان هو السعادة وسبيلها الشريعة. لكن الشريعة جرّدت من مقاصدها وانحدرت إلى مستوَى قواعد تخدم مصلحة الحاكم لأنها تضمن له الراحة بقدْر ما تضمن حقوق الرعيّة[37]. الحكم الصحيح هو الخلافة، كلّ حكم غير الخلافة جائر لأنه يهمل مقاصد الشريعة. فلا وجود للسعادة في ظلّ الدولة الجائرة. فينتُج عن هذه المقدّمات اليأس من إصلاح الدولة. إنّ الدولة السلطانية ساهية عن تربية الفرد لأنها غير مهتمّة بمصلحته الأخرَوية. لهذا السبب لم يهتمّ أحد بإصلاحها أو إنقاذها إذا سرَى فيها الضعف. يقول ابن

---

(37) عندما يقول علاّل الفاسي: "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام" XIII، ص 43). إنه يتكلّم على الواجب لا على الواقع.

خلدون: "إنّ الضعف إذا نزل بدولة لا يرتفع". وقبله قال إخوان الصفا: "اعلموا أنّ كلّ دولة لها وقت منه تبتدئ ولها غاية إليها ترتقي وحدّ إليه تنتهي، وإذا بلغت إلى أقصَى مدى غاياتها ومنتهَى نهاياتها أخذت في الانحطاط والنقصان، وبدأ في أهلها الشُّؤم والخذلان، واستأنف في الأُخرَى القوة والنشاط والظُّهور والانبساط، وجعل كلّ يوم يقوى هذا ويزيد ويضعف ذلك وينقص إلى أن يضمحِلّ المتقدم ويتمكّن الحادث المتأخّر"[38].

يعني إصلاح الدولة لدَى الفقيه أو الفيلسوف نقض دولة السلطنة وإبدالها بـ(**لا دولة**) الخلافة أو **لا دولة** المدينة الفاضلة. فالأمر يتعلّق إذن بثورة على الطبيعة البشرية. أمّا النصائح التي يتقدّم بها بعضهم، فالهدف منها الإبقاء على السلطنة وضمان استمرارها في نطاق العمر المقدَّر لها. ليس ذلك إصلاحاً لأنها مهما تحلّت بالعدل فإنها ستبقَى سلطنة، وبما أنها مبنيّة على السطو والقهر فإنها بالدوام مهدّدة بمداهمة مَن هو أقوَى منها. الإصلاح الحقّ هو أن تصبح آلة تخدم الهدف الأسمَى للأمة، وهذا أمر لا يتحقّق إلاّ بإلهام ربّاني. ما من دولةٍ سلطانية إلاّ والفرد مستعبَد فيها. الفرد عضو حقيقي في الأُمّة الإسلامية، لكنه ليس عضواً فعّالاً في الدولة التي ليست دولة الأُمة لأنها بالتعريف دولة فرد أو جماعة.

هكذا نصل إلى جوهر التجربة السياسية الإسلامية، أعني التخارج بين الدولة والقيمة، بين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد. رأيناه عند ابن خلدون، ولمسناه في تطوُّر

(38) عمر الدسوقي، إخوان الصفاء. القاهرة، 1948، ص 81.

الوقائع التاريخية كما يسردها المؤرِّخون ووجدناه كذلك في منطق الفكر السياسي الإسلامي. إننا نجهل الكثير عن تاريخ القرنين الأوّلين للهجرة، رغم ذلك نستطيع أن نطمئن نسبياً إلى الشهادات المتحدِّرة إلينا عن طبيعة الحكم في ذلك العهد. واتّفاق الفقهاء والأدباء والمؤرِّخين والصوفية والفلاسفة في حكمهم على السلطنة دليل على أنّ الواقع الذي عاشوا فيه جميعاً كان واحداً وبعيداً عن مقصد الشريعة. إنّ الكيفية التي يتصوّر بها المفكرون المسلمون الدولة مؤشّر مُهمّ على جوهر واقعها. إنّ طوبويتهم تشكّل الوجه الآخر لواقعيّتهم: الطوبَى نتيجة السلطنة وتعويض عليها، الفردانية ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه. إنّ جوهر التجربة السياسية تحت ظل السلطان هي التناقض المعروف بين المدينة والبيت، أي بين السلطة العمومية وسلطة الفرد على نفسه. الفرد داخل الدولة مستعبَد بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلاّ إذا خرج منها أو عليها.

هناك الْتباسات يجب أن نلفت النظر إليها.

الالتباس الأول حول علاقة الفقه بالفلسفة. تكلّمنا كثيراً على الخلافة والمدينة الفاضلة. هل المفهومان مترادفان أم متضادّان؟ هل فهم الفلاسفة المسلمون أفلاطون على ضوء الفقه الإسلامي أم نظروا إلى المدينة الإسلامية على ضوء تحليلات أفلاطون؟

إنّ القارئ المسلم، وهو يطالع مؤلَّفات الفارابي مثلاً، لا ينفكّ يترجم العبارات اليونانية إلى مفاهيم إسلامية. يفهم من الناموس الشريعة، ومن المشرّع النبيّ ومن المشرّع الثاني الخليفة، ومن المدينة الفاضلة الخلافة، ومن الرأي الصحيح الإسلام المؤول تأويلاً عقلياً ومن السعادة الأبدية الجنة... إلخ. إنّ ترجمة نَصّ ما

وتحويله إلى محيط فكري غريب عنه عملية طبيعية وصعبة وهي فوق ذلك سلاح ذو حدّين. هل قام المؤلّفون المسلمون بهذه الترجمة عن حُسن نيّة أم بقصد التّقيَة والتستُّر؟ قد تكون وسيلة بريئة لتقريب أفلاطون من أفهام المسلمين وقد تعني تطبيقاً أعمَى للنظرية اليونانية باعتبارها صالحة لكلّ الظروف. إذا صحّ الافتراض الثاني فمعناه أنّ الفلاسفة المسلمين وضعوا الأفلاطونية في مقام الحقيقة المطلَقة المجرّدة واستعملوا المصطَلَحات الإسلامية لتغطيتها وإيصالها إلى أذهان الجمهور.

لكن لماذا لا نعتقد فيهم حُسن النية؟ لماذا لا نقول أنهم فعلاً فهموا المذهب الأفلاطوني على النحو الظاهر في مؤلّفاتهم. إننا نتعامل معهم مفترِضين أنهم اطّلعوا على أفلاطون الحقيقي رغم أننا نعلم أنهم اطّلعوا على أفلاطون الهيليستيني فقط. والفرق بي الاثنين كبير في المجال الماورائي وأكبر في الميدان السياسي. إنّ الجمهورية المستقِلّة التي عايَن احتضارها أفلاطون الحقيقي في أواسط القرن الرابع قبل المسيح أصبحت بعيدة التصوُّر قبل نشأة الفلسفة الإسلامية بألف سنة، بعد أن عمّ الأرض المعروفة نظام الإمبراطورية القائم على السلطة المطلَقة. ليس غريباً في هذه الظروف أن تظهر المدينة الفاضلة كنقيض للإمبراطورية القائمة، أي أن تمثّل بالضبط ما كانت تمثّله فكرة الخلافة في الإسلام. فالخلافة طوبَى، مثَل أعلَى، كجمهورية أفلاطون تماماً، وفي سماء المثالية المتتالية تتشابه كلّ الطوبويات[39].

(39) علينا أن نقول إنّ هذا الترادف بين الخلافة والمدينة الفاضلة يخُصُّ فكر الفلاسفة المسلمين. وإن صحّ على أفلاطون الهيليستيني. فإنه لا يصحّ على أفلاطون الحقيقي إلاّ في حدود ضيِّقة جدًا.

هذه نظرة إلى الفلسفة الإسلامية، إن صحّت، فإنها تُثبت ما قلناه عن تطوُّر مفهوم الخلافة.

أمّا الالتباس الثاني فهو حول كلمة خلافة ذاتها. لقد أظهرنا في التحليلات السابقة أنّ الخلافة هي طُوبَى عند الفقهاء أنفسهم، وبالأحرَى عند غيرهم، أي أنها النظام الأمثل الذي لم يتحقّق، ولا يمكن أن يتحقّق، إلاّ بمعجزة ربّانية. هناك إذن فرق يفصل بين الخلافة كتصوُّر، كفكرة، والنظام كنظام قائم. لقد نبَّه ابن خلدون على هذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي، فتكلّم على الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية. يختلف المؤرِّخون في تحديد بداية انقلاب الأولَى إلى الثانية ثم بعد ذلك إلى ملك صرف، لكن لا أحد منهم يشُكّ أنّ **فكرة** الخلافة غير **نظام** الخلافة. بعبارة أخرَى الخلافة هي غير **الدولة الشرعية**. هذه هي الخلاصة الضمنية لكلام الفقهاء، وهي في نفس الوقت المقدِّمة الضرورية لكي يستقيم. هذه نقطة دقيقة أهملها الكثيرون فكان هذا الإهمال سبب عدم تفاهم بين المسلمين وغيرهم، وحتى بين المسلمين أنفسهم. فمثلاً، يستعمل علي عبد الرازق كلمة خلافة للتعبير عن الدولة القائمة في الإسلام، تماماً كما يفعل المستشرقون، في حين أنّ رشيد رضا لا يفرِّق بين الخلافة والدولة الشرعية. وكِلا الباحثَيْن الشهيرين، رغم اطّلاعهما الواسع، أهملا النقطة الأساس، أي أنّ الخلافة مثَل أعلَى لا يتحقق إلاّ بتوفيق وإلهام من الله. يجب إذن أن نخصِّص الكلمة للفترة التي تغيَّرت فيها الطبيعة الإنسانية، التي كان فيها الوازع دينياً صرف، وإن كنا لا نستطيع تحديدها زمنياً بالضبط[40]، وفي غير تلك الفترة،

---

(40) لما يرفع الوحي وينعدم الإلهام والتوفيق، لا يحسّ المرء بذلك إلاّ بعد حين، عندما تبدو نتائج الأعمال مخالفة للنوايا.

فالحكم إمّا ملك طبيعي بحت، وإمّا خلافة صوَرية تحافظ على معالم الشريعة لكن يستحيل فيها الوازع من ديني إلى طبيعي قبلي، بتعبير ابن خلدون.

نقرأ عند علاّل الفاسي التعريفات التالية: "مكارم الأخلاق هي مقياس كلّ مصلحة عامّة". "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام وهي ليست من قبيل القانون الطبيعي الموضوع في الخليفة"، "العدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلّة عنها"، "السياسة ملازمة للدين أي لا بدّ أن تكون السياسة تنفيذاً للدين طبق أحكام القرآن"، "التشريع الإسلامي خاضع للعُرف، لكن العرف في الإسلام ليس هو ما يتعارف عليه مجتمع ما ولكنه ما تعارفت عليه الإنسانية منذ نشأتها"[41]. من الواضح أنّ المؤلِّف يتكلم على الإسلام كمثَل أعلَى، كطوبَى. يتكلم على الخلافة كما عرفناها تبعاً لتحليلات ابن خلدون. هذه تعريفات، لا تصدق على الإنسان الحيواني في علاقاته اليومية، بل على الإنسان **الفطري** كما إرادة الله أن يكون. ولكي تستقيم تستلزم معجزة ربانية. والمعجزة، بالتعريف، ممكنة في كلّ لحظة. لذلك لا ينفكّ الفقيه يذكّر بالمثَل الأعلى حتى ولو ظهر له بعيد التحقيق، لكن الفقيه لا يساوي أبداً بين المثل الأعلَى والنظام القائم.

إذا سمّينا المثَل الأعلَى خلافة، فيجب أن لا نطلق الكلمة على الأنظمة التي جاءت بعد الخلفاء الراشدين[42]. وإذا سمّينا النظام

---

(41) XIII، ص43، 31، 77، 191.

(42) إنّ الصفة ذاتها (خلفاء راشدون) تستلزم الإلهام والتوفيق.

القائم خلافة، مع أننا نعني خلافة صوَرية، فيجب أن نطلق على المثل الأعلَى اسماً آخَر. وإلاّ تاهَ بنا الحديث وتعذّر التفاهم، كما وقع بالفعل أثناء الضجة التي أحدثها كتاب علي عبد الرازق[43].

إننا كما لاحظ القارئ نخصّص كلمة خلافة للتعبير عن المثل الأعلَى، عن الحكم الذي يكون فيه الوازع دينياً، وواجهنا بالطبع صعوبة كبرَى في اختيار عبارة للإشارة إلى الحكم الذي يكون فيه الوازع عصبية والذي يهُمّ وحده المؤرِّخ والسياسي الواقعي. إن عبارة دولة **إسلامية** مرفوضة، ما دامت الدولة الإسلامية في الحقيقة هي الخلافة؛ عبارة دولة شرعية أصحّ، لكن تتسبب في الْتباس كبير لأن القارئ العادي لا يفرِّق بين الدولة الشرعية والخلافة. إذا قلنا دولة الإسلام أو دولة المسلمين، فالقول مقبول ما دمنا لا نعني به نظاماً إسلامياً، بل فقط نظاماً تُقام فيه شعائر الإسلام ويعيش فيه مسلمون مؤمنون. لكنّ الالتباس لا يرتفع. تبقَى عبارة دولة **سلطانية** وهي التي اخترناها لأنها الأقرب إلى الواقع والأقل الْتباساً. صحيح، أنّ المؤلِّفين الغربيين، وماكس ڤيبر بخاصة، يستعملونها بكيفية خاطئة. يطلقونها على الملك المطلَق المتميِّز بالجَور والعدوان ويظنون أنّ الإسلام، كعقيدة وكمجتمع، لا يعرف، بل لا يتصور، سواه. وهم خاطئون من وجهين. أولاً، لا يزكي الفقهاء إلاّ السلطنة العادلة الشرعية، أما الجائرة فإنهم يحبِّذون العمل على زوالها؛ ثانياً، يتعايشون مع السلطة العادلة، لكنهم يحنون إلى النظام الأمثل، إلى الخلافة. رغم أنهم لا يتكلمون عليها كثيراً لأنّ قيامها مرهون بالمشيئة الربانية وحدها. إنّ استعمال المستشرقين، مع ما فيه من نوايا سيِّئة،

(43) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، 1925.

يشكل عقبة في وجه ذيوع العبارة المقترَحة. لكن في غياب مصطلح أدقّ، الأقرب إلى الواقع هو أن نسمّي النظام السياسي الذي عاش تحت ظلّه المسلمون في جُلّ تاريخهم بدولة **السلطنة**[44].

إنّ الخلافة هي طوبَى الفكر السياسي الإسلامي. لهذا السبب بالذات، أي لأنها مثَل أعلَى وتخيُّل، لا يجوز أن نقول إنها الدولة الإسلامية، إنّ هذه العبارة متناقضة في ذاتها إذا أخرجناها من عالَم المعقولات إلى عالَم المحسوسات: تشير الدولة إلى مستوًى ويشير الإسلام إلى مستوًى أخَر. تستقيم العبارة (دولة - إسلامية)[45] في ظروف غير طبيعية حيث يصبح الإنسان غير الإنسان وحيث تتغيّر القواعد العامّة للسلوك البشري، فتتحول الدولة إلى **لا دولة** ويذوب هدفها المحدود في الغاية العظمَى للأمة جمعاء. أمّا في الظروف العادية، فتبقَى الدولة في نطاق الحيوانية، غايتها الغلَبة والقهر والاستئثار بالخيرات، فلا يمكن أن تتحوّل تلقائياً إلى أداة تتوخّى تحقيق مكارم الأخلاق.

رغم هذا، يقول المستشرقون إنّ الإسلام **ثيوقراطي**، هل لقولهم معنًى؟ إذا رجعنا إلى المضمون اللغوي لكلمة ثيوقراطي

---

(44) إنّ السلطنة العادلة هي ما يطالب به رشيد رضا في كتابه الخلافة والإمامة العُظمَى (1922) والسلطنة الجائرة هي ما يعني علي عبد الرازق عندما ينقد الخلافة في كتابه المذكور آنفًا. أمّا علاّل الفاسي فإنه لا يرضَى بهذه ولا بتلك، بل يعيد إلى الذكرَى طوبَى الخلافة الحقّ.

(45) نربط بين الكلمتين لنركّز على أنّ الإسلام ليس صفة لاسقة خارجيًا بالدولة، بل هو لُبُّها وأصلها.

فالقول صحيح لأنّ الحكم في الإسلام فعلاً بِيَد الله. غير أنّ المستشرقين يعنون بالإسلام الدولة القائمة ويقولون إنّ تلك الدولة كانت في غضون التاريخ ثيوقراطية. وهذا واضح البُطلان لأنّ السلطنة تعني منذ البداية حكم السلطان وحده حسب نزوات إرادته. قد تكون ثيوقراطية بمعنى أنها استعملت الشريعة لتثبيت حكمها وهذا واقع، كما يعترف به جميع الفقهاء والمؤرِّخين، لكن لا يجب أن تلصَق تلك الصفة بالإسلام كعقيدة. إنّ الدولة التي يكون فيها الحاكم خليفة الله في أرضه دولة آسيوية. دولة داريوش والإسكندر ونيرون، لا دولة محمد، لأنّ الدعوة الإسلامية (أي مقاصد الشريعة) غريبة فيها ومهجورة، ولا نجد بين المؤلِّفين المسلمين مَن يقول عكس هذا. يجوز للمستشرقين أن يقولوا إنّ الإسلام كعقيدة لم يغيِّر شيئاً في الدولة الآسيوية الثيوقراطية، لكن لا يجوز أن يقولوا إنّ الدولة كانت ثيوقراطية بسبب الإسلام، مع المعنى الدقيق الذي يعطونه لكلمة ثيوقراطية. كما يمكن لهم أن يقولوا أنّ الإسلام يهدف إلى أن تكون الكلمة العُليا، في الدولة والمجتمع، لله. لكن عليهم أن يوضحوا أنّ هذا الحُلم لم يتحقق في أغلب فترات التاريخ الإسلامي. فلا يجوز أن يُوهموا القارئ أنّ الدولة الواقعية كانت فعلاً خاضعة لحكم الله لأنها كانت في الحقيقة كلّ شيء سوَى ذلك. نلاحظ هنا، كما في سائر المجالات المتعلِّقة بالإسلام، خلطاً بين النظرية والتطبيق.

قد يتساءل القارئ: وما القول في التعريف المتداوَل بين المؤلِّفين المسلمين منذ القرن الماضي: الإسلام دين ودولة. هذا اعتراض يبدو قوياً، لكن إذا وضعناه في نطاق التحليلات السابقة

يظهر بوضوح أنه لا يعبّر بالدقة المطلوبة عن حقيقة الموقف الإسلامي من السياسة والدولة.

نشأت هذه العبارة في صفوف سلفية القرن الماضي ردّاً على الدعوة المتأثرة بالغرب والرامية إلى تحرير الدولة القائمة من الْتزاماتها نحو الدين. كانت السلطنة في الواقع مستقلّة عن مقاصد الشريعة، لكنها كانت مضطرة لكسب موافقة الفقهاء على المحافظة على الظواهر، أي على القواعد الفقهية. فجاءت الدعوة الليبرالية لتسير في نفس الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني ولتطالب بقطع كلّ صلة مع الشرع. فرأى فيها الفقهاء دعوة إلى تحرير السلطان من كلّ قيد واعتبروا من واجبهم التذكير بالشروط الشرعية التي تحدّ نسبياً من السلطة المطلَقة، وكان ذلك التذكير في ظروف القرن الماضي من مصلحة الشعوب الإسلامية[46].

إنّ العبارة - الإسلام دين ودولة - وصف للواقع القائم منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلَق يحافظ، لأسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع؛ وليست بأيّ حال تعبيراً عن طوبَى الخلافة كما حلّلناها في الصفحات السابقة. ما يجب أن يلفت نظر القارئ في العبارة المذكورة هو واو الربط الدالّ على التساكن لا على الاندماج والانصهار، مع أنّ منطق الخلافة الحق يقضي أنّ الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها إلى لا دولة. تعني كلمة إسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطوّرت أثناء التاريخ في دار الإسلام

(46) هناك بالطبع ظاهرة سلبية: لقد استعمل الدين في معارضة إصلاحات ضرورية.

ولا تعني أبداً العقيدة[47]. لتلك الحضارة مميزات من ضمنها تساكن الدين والدولة دون أن يغيّر في العمق أحدهما الآخر. نلاحظ بالفعل من جهة أنّ الدولة لم تحوّل الإسلام لتجعل منه دين دولة[48]؛ لو تحقَّق هذا لكانت الدولة صنماً يُعبَد، لكان في ذلك شِرك بالله وهو ما يحرّمه الشرع تحريماً قطعياً، ومن جهة ثانية أنّ الإسلام لم يحوّل الدولة إلى **مؤسَّسة دينية**، لأنّ الدولة في الظروف العادية تعني دائماً المُلك الطبيعي؛ لو حصل التغيير المذكور وأصبحت الدولة أداة تمكن كلّ فرد من التحلّي بمكارم الأخلاق لمّا نشأت الحركة الصوفية التي تدعو كلّ فرد إلى النجاة بنفسه غير عابئ بغيره.

نواجه هنا مفارَقة عجيبة؛ إذ يقول السلفيون: الإسلام دين ودولة يظنُّون أنهم يعبّرون عن خصوصية الإسلام. في الواقع إنهم يصفون الإمارة الشرعية ولا يتعرّضون في شيء للخلافة. إنهم يتكلمون عمّا يجمع النظام الإسلامي بالأنظمة السياسية الأُخرَى. ألا يحقّ لنا أن نقول أنّ النصرانية دين ودولة؟ أوَليست ديناً يعيش بجانب دولة في نطاق مؤسّسة مستقلّة؟ في هذا السؤال بالطبع مغالَطة، لكنها مغالَطة يرتكبها المسشرقون والسلفيون باستمرار. عندما يقولون: النصرانية دين، فإنهم يعنون المعتقَد وعندما يقولون: الإسلام دين ودولة فإنهم يعنون الحضارة الإسلامية. لو عنَوْا بالنصرانية حضارة محدَّدة لوجب عليهم الاعتراف بأنها دين ودولة، كنيسة وإدارة، بابوية وإمبراطورية. ولو عنَوْا بالإسلام المعتقَد لوجب القول إنه دين فوق الدولة وما سواها.

---

(47) يتّفق في هذه النقطة السلفيون مع المستشرقين، وبدون شكّ تحت تأثيرهم.

(48) كما نجد ذلك في الإمبراطوريات القديمة وفي الدولة الفاشية.

إنّ العبارة التي نحن بصددها تبرّرها ظروف القرن الماضي، ظروف مواجهة الفقهاء الليبرالية الغربية. لكنها لا تعبّر عن روح الدعوة الإسلامية. التعبير الصحيح، حسب مصطلحاتنا، هو أن نقول: الدولة السلطانية دين ودولة. أمّا الإسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لا دولة.

كما أنّ التاريخ الوقائعي لم يعرف **دولة - إسلامية** - باستثناء فترة الوحي والإلهام -، كذلك لم تظهر في التأليف الإسلامية نظرية **دولة - إسلامية**. نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة **الخلافة**: الواقع وقانونه العادي في جانب، الطوبَى وقيمتها الأخلاقية في جانب آخَر. أمّا **الدولة الشرعية**، وهي الدولة الطبيعية التي تتّخذ الشريعة قانوناً لها، فإنها ليست دولة - إسلامية بمعنًى دقيق.

يتّفق في هذا التمييز بين الواقع والقيمة الفقهاء والمؤرخون والفلاسفة ولا يتصور أي واحد منهم فكرة الدولة الأخلاقية كما تصوّرها في الغرب المسيحي ماكيافيلي ومَن نحا نحوه. لنختم إذن هذا الفصل بمقارنة سريعة بين ابن خلدون وماكيافيلي: كلاهما يمثل، في الحضارة التي ينتمي إليها، نظرية الدولة الطبيعية، كلاهما متشبّث بالواقعية في شؤون السياسية. ومع ذلك ما أكبر الفرق بينهما؟

يضع ابن خلدون، كما تُمليه عليه عقيدته، مقاصد الشريعة فوق أهداف الدولة. فتبقَى هذه، في نطاقها الطبيعي، بدون مبرِّر أخلاقي. يعرّف الفرد العضو في الدولة بكونه لا يتحكّم في نفسه، والفرد الحُر بكونه مَن يملك وازعاً في ذاته. يصِف المدينة الفاضلة بأنها التي لا يحتاج أفرادها إلى إدارة، ويحدّد الخلافة الصحيحة بأنها النظام الذي يتميَّز بأنّ الوازع فيه ديني. هذه أحكام تدلّ كلُّها

على أنّ ابن خلدون ينزع كلّياً مفهوم الأخلاق من مجال الدولة ليضعه في وجدان الفرد المؤيَّد بالتوفيق الإلهي. لذا، لا يفكِّر ابن خلدون في **إصلاح** الدولة، أي جعلها أخلاقية. هذا مشروع عقيم في نظره، لا سبيل إلى تحقيقه بالوسائل الطبيعية. كلّ دولة لها عمر طبيعي كما لكلّ رجل عمر محدود: يمكن معالَجة خلل طارئ، يمكن تأخير ساعة الانهيار، لكن لا سبيل لاستدامة دولة معيّنة باللجوء إلى النواميس المعتادة. يحكي لنا التاريخ، ويثبت لنا الفقه، أنّ دولة أخلاقية وُجدت بالفعل، لكن كان ذلك في زمن الوحي، عندما "غسل جبريل قلب النبيّ" وأثّر النبيُّ فيمن حوله حتى "كانوا يفضِّلون الدين على أُمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافّة"[49]. حينذاك لم تعُد دولة طبيعية، حيث أنها تسامت عن العادات الحيوانية. فيحِقُّ لنا أن نسمِّيَها **دولة اللادولة.**

أمّا ماكيافيلي المعجَب بتاريخ روما، والذي كان يرَى في انتشار الدعوة المسيحية سبب انحلالها وانهيارها، فإنه يفتقد غاية عُليا يضعها فوق الدولة. ليس غريباً إذن أن يجعل من قانون الدولة، من استمرارها وتوسُّعها وتفوُّقها على سواها، هدف كلّ المشاريع البشرية. تعني الأخلاق، في هذا المنظور، قواعد سلوكية ومُعتقَدات مستَوحاة من قانون الدولة. فتتوحّد القيمة مع التاريخ والأخلاق مع الدولة.

هناك مجال واسع يلتقي فيه ابن خلدون وماكيافيلي وتكاد بعض عباراتهما أن تكون مترادفة. لنتذكر مثلاً أقوالهما في استغلال الدين من جانب الدولة. يتّفق الرجلان في تحليل آلة السياسة، في كلّ ما يتعلّق

(49) XXIV، ص 368.

بالواقعية وبالتشاؤم، في وصف شؤون البشر. لكن هناك نقطة جوهرية يفترقان عندها: ابن خلدون مؤمن إلى حدِّ التصوُّف، وماكيافيلي لا دينيّ الفكر والوجدان. الأول فقيه مسلم متأثِّر بالأفلاطونية الهيليستينية، الثاني وارث الثقافة الرومانية متأثِّر بأفلاطون الحقيقي وبأرسطو[50]. وبسبب الاختلاف في المنطلق يتوصّل الرجلان إلى استنتاجات متبايِنة: يستخلص المفكر العربي من إيمانه بقِيَم خارجة عن الدولة، استحالة إصلاح أي نظام سياسية أدركه الهرم، ومن هنا واقعيته المطلَقة وتشاؤمه التامّ. أمّا المفكّر الإيطالي، فإنه بوضعه كلّ الأخلاق في إطار الدولة، يجعل من هذه الأخيرة مبتدَى ومنتهَى التطوُّر، فيفتح الباب لإصلاحها وتقدُّمها المستمرّ[51].

يعتقد ابن خلدون، كغيره من المفكّرين المسلمين، أنّ الخلافة، وهي النظام الحكومي الأسمَى، لا يتحقّق إلاّ بهداية ربّانية[52]، يعني أنّ الخلافة ليست نموذجاً ضمن نماذج الحكومة العادية، وإنما هي ثورة على كلّ سلطة حكومية، هي انحلال الحكومة المتعالية المستقلة المستغلة في المجتمع - الأمّة، وانحلال الوازع الخارجي في الوازع الوجداني الفردي. لا أحد من مؤلِّفي

---

(50) هناك أيضًا اختلاف في المنهج. المرجع الأول لدَى ابن خلدون هو الدولة العربية القبلية في حين أنّ مرجع ماكيافيلي هو تاريخ روما القنصلية.

(51) حسب تأويل هيغل وهو التأويل الذي لعب دورًا حاسمًا في الفكر السياسي الغربي.

(52) قد نستغرب عزُوب هذه الفكرة الأساسية عن فهم أغلبية السلَفيين - ما عدا علاّل الفاسي - إذا لم يكونوا تناسَوْها عن قصد!

الإسلام يظنّ أنّ الدولة الطبيعية يمكن أن تنقلب بالطُّرُق الطبيعية إلى خلافة، لأنّ النظامَين ينتميان إلى عالَمين متناقضين: عالَم الطبع وعالَم الأمر. إنّ المفاهيم التي يستعملها الفقهاء وغيرهم من مؤرِّخين وفلاسفة تنطوي على عناصر نظرية أخلاقية، أي نظرية الفرد المسلم ونظرية الأُمّة الإسلامية، لكي يمتنع أن تشيَّد عليها نظرية دولة - إسلامية، لأنّ العبارة كما أوضحنا متناقضة في ذاتها[53].

نرَى هنا صعوبة المقارنة بين الفكر السياسي الذي نشأ في أرض الإسلام وبين الذي نشأ في الغرب المسيحي، حتى عندما يتعلّق الأمر بمؤلِّفين متقاربين في الظاهر. إنّ الفكر السياسي في الإسلام متجذِّر في الطوبَى التي كانت نتيجة ضرورة معايشة الدولة السلطانية رغم إهمالها لمقاصد الشريعة. إنه يصِف بدقّة وتجرُّد النظام القائم، فيتّفق بذلك مع المدرسة الماكيافلية. لكن ما لا يستطيع تصوُّره بحال هو أن تكون الدولة القائمة حاملة لقيمة أخلاقية.

إذا اصطلحنا، كما بيَّنّا ذلك في فصل سابق، على أنّ نظرية الدولة هي وحدها تلك التي تنظر إلى الكيان السياسي كتجسيد للعقل وللأخلاق، يحقّ لنا أن نقول إنّ الفكر الإسلامي، القديم، بما فيه ابن خلدون، يتضمّن أخلاقيات واجتماعيات، لكنه لا يتضمّن **نظرية الدولة**[54].

---

(53) "لم يعتبر القرآن سبب الدولة مبرِّرًا لعدم الوفاء بالعهد." **XIII**، ص 267. هذا رفض واضح لكلّ ماكيافلية.

(54) نلمس هنا مجالَ مفهوم العلمنة وندرك أنه أعمق من مجرّد فصل الدين عن الدولة، وإلاّ لكانت الدولة السلطانية علمانية بالفعل.

الفصل الخامس

دولة التنظيمات

ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية نسخة باهتة للدولة السلطانية التي وصفناها في الفصل السابق. إنما هي نتيجة عمليّتين مزدوجتين: عملية التطوُّر الطبيعي الذي أورثها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية **إصلاح** غيّرت شيئاً من التراتيب الإدارية العُليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدَثة للنقل **والاتصال** بهدف تطوير الزراعة والتجارة.

منذ قرون والدولة، في البلاد العربية الإسلامية، سلطانية، تخدم السلطان - ظلّ الله على الأرض. الجيش؟ هو يد السلطان، يحارب في الداخل أكثر مما يواجه الخارج. الضرائب؟ هي غرامة تقدَّر بما يحتاج إليه الأمير بما تستطيع أن تحمله الرعية، فتؤخَذ غصباً من التاجر والفلاّح والصانع وحتى من الموظَّف إذا غضب عليه وليُّ نعمته. الإدارة؟ هي في الغالب **أمانة**، يعني أنها تطلَق على أفراد يؤتَمَنون على مال السلطان من نقود وعُروض وماشية وعقار. ما عدا هذا فهو تحت تصرُّف الجماعات - القبيلة، الحِرفة، الزاوية، العلماء، الشرفاء. . . - لا يُوجد ارتباط بين دولة السلطان وبين المصالح الجماعية. ليست التوظيفات تعويضات على خدمات، إنما

هي رمز الانقياد والطاعة. منطق السياسة شيء، ومنطق المصلحة الاقتصادية والاجتماعية شيء آخَر[1]. تعني الدولة بالضبط ما يدلّ عليه القاموس: القهر والتصرُّف الحُرّ في بيت المال[2].

وفجأة ظهر الخطر من جهة الغرب المسيحي، أكبر بكثير من الخطر الصليبي الذي عرفه الشرق الإسلامي قبل ثلاثة قُرون، لأنّ نسبة القِوَى قد تغيَّرت منذئذ لصالح الغرب ولأنّ ميادين تفوُّقه تنوّعت وتعدَّدت. كان رجال الدولة العثمانية واعِين لضرورة الإصلاح ابتداءً من نهاية القرن السادس عشر، لكنهم واجَهوا في القرنين التاليين دولة كانت تنهج سياسة توسعية هجومية، هي روسيا القيصرية. ومع مطلع القرن اتاسع عشر أصبحت جميع الدولة الأوروبية تتبع نفس الاتّجاه، بكيفية أو بأُخرَى، متستّرة وراء مصالح تجارية كإنجلترا أو اهتمامات سياسية دينية كفرنسا. فلم يتحقق من الإصلاح شيء.

نذكر بإيجاز أنّ الدولة المطالَبة آنذاك بالاحتراز من الخطر، كانت الدولة السلطانية المتميِّزة بفصم تامّ بين ولِيّ الأمر من جهة وبين الرعيّة من جهة ثانية. كان الخطر موَجَّهاً إلى الاثنين معاً: كانت الدول الأوروبية مسيحية تعادي الإسلام، استغلالية تتوخَّى امتلاك الأرض واحتكار التجارة والصناعة، توسُّعية تريد الاستقلال بالسيادة.

---

(1) هذه نظرة أدلوجية للوضع القائم، النظرة التي كان يودّ السلطان أن تستوعبها الرعية وترَى بها الأُمور.

(2) يقول الكواكبي: "المستبِدّ يتحكّم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم. ويعلم من نفسه أنه الغاصب المتعدِّي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدُّها عن المنُّطق بالحقّ والتداعي بمطالَبته". الأعمال الكاملة، القاهرة 1970، ص 340.

كانت في آنٍ صليبية، استعمارية، إمبريالية. فعارضت أهدافها مصالح الفقهاء أنصار الشريعة، ومصالح النخبة الحاكمة، ومصالح الجماعات الشعبية من تجّار وصُنّاع وملاّكين عقاريين. لا يجب أن نتخيّل أنّ الناس آنذاك كانوا ساهِين عن الأهداف البعيدة والملابَسات المتشابكة. إنّ مسلمي المشرق والمغرب، وإن لم يعرفوا بالضبط قوانين المجتمع الغربي الحديث، كانوا بمقتضَى تجاربهم الطويلة المريرة في الأندلس وفلسطين والبلقان، يدركون أنّ الخطر الأوروبي يستهدف الدين والدولة والمجتمع[3]. كان إذن اتّفاق ضمني بين السلطان والرعية، بجميع مكوِّناتها، ضدّ الأجنبي، لكنه اتّفاق مؤقّت لا يمحي تماماً تناقض المصالح، وهذا ما سيتّضح مع مرور الأعوام وتوسُّع رقعة الصراع بين الشرق العربي الإسلامي والغرب الأوروبي.

في مرحلة أُولَى، دامت إلى حوالَي 1880 تقريباً، كانت عملية الإصلاح تقوم بها الدولة السلطانية ذاتها، وإن كانت متأثرة بضغوط دول أوروبا ونصائح قناصلها وسفرائها وكُتّابها. من المعلوم أنّ الإصلاح لم يُكتب له النجاح الكامل في أيّ بلد من البلدان العربية ولا حتى الإسلامية، لأسباب متعدّدة لا مُوجب لتفصيلها هنا. لنذكر سبباً واحداً داخلياً، نظنه رئيسياً. لم يكن الإصلاح يحمل معنًى واحداً بالنسبة للسلطان والرعية أو لمن يتكلّم باسمها من فقهاء تقلديين أو مثقّفين جدُد. بالنسبة للأول يعني الإصلاح تقوية السلطة

(3) حلّلنا هذه النقطة بإسهاب في كتابنا حول الأُصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية. باريس، ماسبيرو، 1977.

التي يتمتع بها، متذرّعاً بلوازم مدافعة الأعداء. فيبدأ دائماً بتدريب الجيش وتسليحه بكيفية عصرية. في هذه الحال، لا يمثل الإصلاح قطيعة مع الماضي، بل يعني بالعكس تثبيت النظام القديم بمميزاته الجوهرية. ليس من الغريب أن تنتشر آنذاك فكرة الاستبداد النيِّر، تماماً كما انتشرت لأسباب مماثلة في بروسيا وروسيا في القرن الثامن عشر. كان فولتير يقول: أسهل على الفيلسوف أن يُقنِع فرداً واحداً بضرورة الإصلاح، فيفرضه من فوق على الجميع، من أن يقنع جماعات متعدّدة، لكل واحدة منها مصلحتها في بقاء النظام العتيق. وهذا ما كان يقوله الشيخ محمد عبده مثلاً. من هنا جاءت الحملة على كلّ الوسائط، ليفسح المجال للحاكم المُصلِح[4].

بَيْد أنّ الإصلاح في عين الرعية هو القضاء على أسباب الانحطاط، وفي مقدّمتها الاستبداد الذي أدّى إلى الجور والاستئثار بالخيرات. لا بدّ من الرجوع إلى حُكم العدل والشُّورَى وتحقيق المصالح العامة. السبيل الوحيد لمواجَهة العدو هو تقوية المجتمع بالعدل المنافي للاستبداد. لا شكّ أنّ هذا التناقض كان أهَمّ أسباب إخفاق الإصلاح الذاتي.

أدَّى الإخفاق إلى تدخُّل أوروبي مباشِر بدعوَى أنّ السلطة الأجنبية وحدها قادرة على التوفيق بين أهداف الخصمين: المحافظة على نفوذ السلطان من جهة وتلبية مطالِب الجماعات التي تكوِّن الرعية من جهة ثانية. هذا ما قاله الإنجليز في مصر بعد ثورة عُرابي،

---

(4) انظر ما قلناه في هذا الصدد في البحث حول مفهوم الحرّية. ص 30-32.

والفرنسيون في تونس والمغرب بعد سنوات من القلاقل والفوضى مهَّدوا لها بضغوطهم وغذَّوْها بابتزازهم. إلاّ أنّ الدعاية الإنجليزية والفرنسية وجدت آذاناً صاغية عند كثير من أصحاب المصالح. فتحقّقت إصلاحات تحت الحكم الأوروبي المباشِر لم تتحقّق تحت الحكم السلطاني السابق.

كان الإصلاح يهدف في المرحلة الأُولَى إلى تقوية الدولة السلطانية مع تحقيق بعض المصالح الاقتصادية بالتبَعية. أمّا إصلاح المرحلة الثانية فإنه يهدف، في الظاهر على الأقلّ، إلى وضع الدولة في خدمة الرعية. في كِلا الحالتين، كانت أداة الدولة تتغيّر، إلاّ أنها تبقَى في الأولى سلطانية مُلكية، وتصبح في الثانية، نسبياً، منفصلة عن أهواء السلطان خاضعة لرغبات الرعية[5]. الهدف مختلِف، والوسيلة واحدة. ما هي هذه الوسيلة؟ أي ما هي النقاط الرئيسية في برنامج إصلاح الجهاز الإداري والحكومي؟

- تدريب وتسليح الجيش تدريباً وتسليحاً أوروبيين.

- إنشاء طبقة بيروقراطية بمعنًى عصري، أي تكوين موظَّفين مدرَّبين مختارِين على أساس مباراة مفتوحة للجميع، يتقاضَوْن رواتب معلومة، ويطبِّقون قوانين عامّة، ويخضعون لتنظيم هرَمي. ينتظَر من العمل البيروقراطي أن يفصل مفهوم الدولة عن شخص السلطان، أن يجرِّد القانون عن كلّ تأثير ذاتي، أن يشيع الضبط والانضباط في المجتمع.

---

(5) هذا ما يفسِّر ميلْ ليبرالي تلك الفترة نحو الحكم الأوروبي باعتباره طريق الإصلاح. نذكّر بعلاقة عبده مع كرومر في مصر.

- تدوين القوانين في مجلاّت مرتّبة ترتيباً سهلاً منطقياً لكي يكون العمل بها يسيراً مستَرسَلاً غير مرتبط بالاجتهادات الذاتية.

- تغيير مناهج التعليم لسَدِّ حاجات الجيش والبيروقراطية من جنود وموظَّفين أكفاء.

- تنمية موارد الخزينة لتسديد المصاريف المترتِّبة عن الإصلاح، بتحسين طُرُق الجباية وتوسيع قاعدتها. وذلك بتطوير وسائل الإنتاج في الزراعة والصناعة، وبتجديد وسائل النقل، وكذلك بفسخ الاحتكارات التجارية وكسر الحواجز الجمركية.

هذا البرنامج هو الذي طبّق أثناء مرحلتَي الإصلاح. تستلزم عناصره بعضها البعض: لا بيروقراطية بدون إصلاح قضائي، لا جيش بدون تعليم عصري، لا بيروقراطية ولا جيش بدون إصلاح جبائي، لا إصلاح جبائي بدون ارتفاع الإنتاج... وراء البرنامج منطِق هو منطِق الفكرة الليبيرالية حول الدولة التي كانت رائجة أثناء القرن التاسع عشر.

نطرح هنا السؤال التالي: ماذا كانت آثار الإصلاح على وُجدان الفرد الذي يعيش في أحضان الدولة الجديدة؟ قبل أن نجيب علينا أن لا ننسَى أنّ التنظيمات الحديثة أدخلها، في المرحلة الأُولَى، السلطان آملاً تقوية سلطته في الداخل والخارج، وقام بها، في المرحلة الثانية، مستعمرون أوروبيون مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الأوروبي وتوسيع اقتصاده، وبالتالي إضعاف النُّخبة الأهلية مع كسب ولاء الجماعات الأكثر تضرُّراً من النظام البائد. لا يمكن أن نحكم على الإصلاح في حدّ ذاته، لا بدّ من الالتفات إلى أهدافه الخفيّة وإلى شخصية القائمين به.

قلنا إنّ الفقهاء كانوا في السابق صلة وصل بين السلطان والرعية. في ظروف خاصة كان بعضهم يقترب من السلطان ليصبح من دُعاته الأوفياء، وفي ظروف أخرَى كان بعضهم يتكلم باسم الرعية مخاطِراً بحياته وممتلكاته. ماذا كان موقفهم من سياسة الإصلاح، ذات النزعة الليبرالية؟

لا بدّ من التمييز بين المرحلتين. في المرحلة الأُولَى، وافقوا على المضمون الإصلاحي بشرط أن يتقيَّد السلطان بالشرع، لكي تتحقّق المصلحة العمومية وترفع معالم الدين، وهذا بالضبط ما كانت تدور حوله نصائح الفقهاء منذ أن تحوّلت الخلافة إلى ملك. لذا، نلاحظ أنّ جميع المؤلّفين، في أواسط القرن الماضي، يطيلون الكلام عن **العدل** جاعلينه مُرادِفاً لمفهوم الإصلاح. فطبعت من جديد الكتب القديمة حول السياسة الشرعية واهتمّ الناس من جديد بابن خلدون وبمن تأثّر به من المتأخّرين كابن الأزرق[6]. لا حاجة لنا هنا في التوسُّع في هذه النقطة. لِنكتَفِ ببعض الأقوال. يعلّق الطهطاوي على دستور 1830 الفرنسي (الشَّرْطة): "لنذكر لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالَى... لنتعرّف كيف قد حكمت عقولهم بأنّ العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرَّعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثُرت معارفهم وتراكَمَ غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم مَن يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران"[7]. يقابل ابن

---

(6) أبو عبد الله ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك. بغداد، 1977.

(7) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، بيروت، 1972، ج II، ص 95.

أبي الضيّاف بين الحكم المقيّد والحكم المستبِد مستشهِداً بأقوال ابن خلدون وابن الأزرق والشاطبي ثم يعلّق: "وإذا تتبّعت فروع القوانين على اختلاف أنواعها لا تجدها خارجة عن مقتَضَيات العدل المعتبَر وجوده في كلّ ملّة وسدّ أبواب ضدّه"(8). نثبت هنا أيضاً كلمة جمال الدين الأفغاني المتواترة: "**لا تحيَا** مصر ولا **يحيَا** الشرق بدولِه وإماراته إلاّ أذا أتاح الله لكلٍّ منهم رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرُّد بالقوة والسلطان، لأنّ بالقوة المطلَقة الاستبداد ولا عدل إلاّ مع القوّة المقيَّدة"(9). يعرف هؤلاء المؤلِّفون أنّ الاهتمام بالإصلاح راجع إلى الخطر المتمثّل في الغرب ويعرفون، أو يظنون، أنّ الغرب قد تقوَّى بالعدل، فيقولون: لا بدّ من العدل إذا أراد الشرق أن ينهض، والعدل يعني تقييد السلطان بقواعد الشرع. وجد الفقهاء فرصة في أزمة الحكم السلطاني وتهديد الغرب له للمطالَبة بالرُّجوع إلى الدولة الشرعية العادلة. الدولة العادلة هي في الأساس جهاز حكومي يحفِّز السكان على تنمية مواهبهم وعلى تعمير الأرض. وهذا بالضبط ما قاله مُصلِحو القرن الثامن

---

(8) نرَى من المفيد نقْل استشهاده بابن الأزرق: " نقَل الأزرقي في كتابه بدائع السلك عن الشيخ الطرطوشي أنّ السلطان الكافر إذا كان حافظًا للسياسة الاصطلاحية أبقَى وأقوَى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيِّع للسياسة الشرعية، والجَوْر المرتَّب أبقَى من العدل المهمل، إذ لا أصلح للسلطان من ترتيب الأمور ولا أفسد له من إهمالها. ولا يقوم سلطان إيمان أو كُفر إلاّ بعدل قويّ أو ترتيب اصطلاحي". أتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تونس 1964، ج I، ص 45.

(9) خاطرات جمال الدين الأفغاني، دمشق، 1956، ص 52-53.

عشر في مواجهتهم المَلَكية المطلَقة. من هنا جاء الاتّفاق الضمني بين فقهاء هذه المرحلة وبين الليبيراليين، المحلّيين والغربيين. فتمتزج في الحركة الفقهية التي نشأت آنذاك، والتي تزعّمها على العموم فقهاء، ومتفقّهون، الدعوة الدينية والدعوة السياسية. كانت سَلَفية وليبيرالية في نفس الوقت. وهذه نقطة يجب الانتباه إليها، عند الحكم على مؤلّفي تلك المرحلة، لكي لا نخلط بين مواقفهم ومواقف مَن جاء بعدهم، رغم أنّ الجميع يلجأ إلى نفس الحُجَج والشواهد.

لقد قوّى إصلاح المرحلة الأُولَى نفوذ السلطان، كما يُوضِح لنا ذلك تاريخ محمد علي باشا. حاكم مصر والسودان، لكنه خدم أيضاً ولو بصفة غير مباشِرة مصلحة الرعيّة بإدخال تحسينات على الحياة اليومية. كان على الفقهاء أن يرحّبوا به، لكن كان عليهم في نفس الوقت أن يمنعوه من التحرُّر نهائياً من قيود الشرع. بعبارة أخرَى، كان على الفقهاء أن يُظهروا أنّ العدل بالشرع والشرع بالعدل، وإن التقدّم مَنُوطاً بالاثنين معاً. لقد انفصل منذ قرون في التجربة السياسية الإسلامية الشرع والعدل والعمران. وها هي التجربة الأوروبية تدلّ على ارتباط العمران بالعدل. هل ينزوي إلى الشرع تماماً ويُشطَب من المعادَلة الإنسانية؟ هذا خطر تنبَّهَ له الفقهاء، لذلك عملوا على ربط العدل بالشرع للمحافظة على معالِم الدين، معتمدين على أقوال ابن خلدون. في هذه الظروف، روَّجوا القولة المعروفة: الإسلام دين ودولة، وهي قولة كانت آنذاك ضرورية ومطابِقة للمصلحة القائمة.

في المرحلة الثانية أخذ الغربيون بزمام الحكم فتحقّق الخطر

وانزوَى الشرع تماماً من معظَم مظاهر الحياة العامّة. فانعزل في الواقع اليومي الشرع عن العدل والعمران، فانعزل الفقهاء أيضاً عن الليبيراليين. ركّز هؤلاء اهتمامهم على تثبيت العدل وتشجيع التطوُّر والعمران، فوضع الفقهاء في مقدّمة المشكلات تطبيق الشرع. حينئذ تغيَّرت طبيعة الحركة الإصلاحية وهو تغيير قد يحصل في ذهن الرجل الواحد. إذا اتّفقنا على أن نسمّي تلك الحركة سَلَفية، فلا بدّ من التمييز بين طورَين: طَور تتداخل فيه السَّلَفية والليبيرالية، وطَور تتميَّز عنها بكيفية جَذريّة[10]. الأحسن بدون شكّ هو أن ننعت بالسَّلَفية المرحلة الثانية فقط، لكن حتى إذا أطلقنا النعت على المرحلتين معاً، فلا بدّ من التذكير بالفرق بينهما، لأنه من غير المعقول ولا من المنتظَر أن يقف الفقيه نفس الموقف من إصلاح يقوم به أمير مسلم، وإن كان إسلامه ظاهرياً فقط، وإصلاح تقوم به إدارة أجنبية غير مسلمة تُهمِل الشرع وترميه بعرقلة التطوُّر.

إذا تذكّرنا ما قلناه حول نماذج الحكم عند ابن خلدون: حُكم

---

(10) لكي نعرف إلى أيّ اتّجاه، سَلَفي أو ليبيرالي، ينتمي هذا الكاتب أو ذلك، أو نفس الكاتب في هذه المرحلة أو تلك من حياته، علينا أن نضع السؤال التالي: ما موقفه من دَوْر الشرع في المجتمع؟ ينظر الليبيرالي إلى المصلحة الاجتماعية فقط كما يتبيَّنها العقل؛ إذا اتّفق معها الشرع فذاك، وإلاّ غلبت القاعدة العقلية بدون تردُّد. أمّا السَّلَفي فإنه لا يضع أيَّ شيء فوق القاعدة الشرعية، يلتفت إلى المصلحة إذا انعدم النّصّ أو أشكل. صحيح أنّ الشرع يعتمد أيضًا في أبواب عديدة على المصلحة، لكن تبقَى دائمًا نقطة، وإن دقّت، يتميّز فيها الشرع عن العقل. انظر XIII في هذه المسالة الجوهرية.

الغلَبة والقهر البعيد عن كلّ قانون مرتَّب، حكم السياسة العقلية المستهدفة جلب المصالح ودفع المضارّ في هذه الدنيا حسب محسّنات العقل، حكم السياسة الشرعية التي تحقّق نفس الأهداف لكن عن طريق الانقياد لشرع مُنزَل، وأخيراً وضع الخلافة الذي يضمن في آنٍ المصالح الدنيوية والأُخرَوية وحيث يكون الوازع دينياً، إذا تذكّرنا هذا، أين نضع الدولة المنتظمة، أي دولة عهد التنظيمات التي أدخلت عليها إصلاحات ذات طابع ليبيرالي؟ واضح أنّ السلطنة، قبل الإصلاح، كانت تنتمي إلى النمَط الأوّل. لو أصلحت على يد أمراء مسلمين وتحقق فيها من جديد العدل وانتشر العمران وأُقيمت معالم الشرع، لأصبحت إمامة شرعية كما طالَب بها الفقهاء منذ قرون[11]. لكن هذه أُمنية لم تتحقّق. لم يُقِم أركان العدل في البلدان العربية في القرن الماضي إلاّ إدارات أجنبية أوروبية[12]. إذن، الدولة المنتظمة هي دولة السياسة العقلية. لا يتردّد الفقيه في تفضيلها على السلطنة الجائرة التي سبقتها، لكنه لا يتردّد

(11) يخصِّص ابن أبي الضياف خاتمة العقد الأوّل من كتابه لذكر "شيء مما ورد في العدل والمشُورة وصفة الإمام العادل وغير ذلك مما تحسن به محاضرة الملوك". أتخاف أهل الزمان... ج1، ص 72.

(12) لا نتكلّم عن المناطق الصحراوية من الوطن العربي التي لم تكن تهُمّ الغرب آنذاك. لم تكن مهدَّدة فلم تطرح فيها قضية الإصلاح. نظّمتها حركات من نوع خاصّ كالوهابية والمهدية والسنوسية والتيجانية. لم يدّع أيٌّ من زعماء هذه الحركات الخلافة العامّة، ولو ادّعاها لَما كان في مقدوره أن يحقِّق دعواه. لذا، لا نتكلم عنها هنا، ونهتمّ فقط بالدول الكبرَى نسبيًا مثل مصر وتونس والمغرب، وبالطبع الإيالة العثمانية التي كانت تتحكّم في آسيا الغربية.

أيضاً في مطالَبتها بالتحوُّل إلى إمارة شرعية. يقبل آليّتها المستحدَثة التي تحقِّق العدل وتشجِّع العمران، لكنه يذكِّر باستمرار أنّ الشرع يجب أن يكون أساس التشريع لأنه لا يتعارض أبداً مع المصلحة، بل هو عدل كلُّه ورحمة كلُّه وحكمة كلُّه، كما قال ابن القيم.

كان التشريع في الدولة المنتظِمة، في المرحلة الثانية بخاصة، يضع الشرع في مرتبة أدنَى من العادات الجاهلية، باعتبار أنّ لهذه أسباباً اقتصادية يستطيع المستعمِر أن يوظِّفها لأغراضه، في حين أنه لا يرَى من القواعد الشرعية سوَى نتائجها السلبية وهو لا يستطيع تغييرها أو الحدّ منها. أمام هذا الاحتقار المغرِض، حيث يشجِّع المستعمِر في بعض الحالات المَفاسد الاجتماعية ليرمي بها الشرع فيما بعد، كان واجباً على الفقيه أن يثُور ويطالب بجعل الشريعة هي القانون الأسمَى الذي يستوحي منه المشرِّع كلّ القواعد والتراتيب، ابتداءً من الدستور وانتهاءاً بالقرارات الإدارية[13].

إذا كان الفقيه قد عايَشَ السلطنة دون أن يكُفَّ عن المطالَبة بالعدل عن طريق إقامة معالِم الشرع، فإنه يعايش دولة السياسة العقلية التي تحقِّق العدل اعتماداً على العقل البشري وهو لا ينفَكُّ ينادي بضرورة الرجوع إلى الشريعة كضمان العدل التامّ[14].

---

(13) من المعلوم أنّ هذا المطلب لم يتحقّق كلّيةً في أيّ بلد من البلاد الإسلامية.

(14) هذا إذا افترضنا أنّ الإدارة في عهد الاستعمار كانت ليبيرالية وعادلة تمامًا. وهذا غير صحيح. لكن، بالمقارنة مع ما سبقها، لا شكّ أنها كانت أعدل، بشهادة الفقهاء أنفسهم. إننا نتكلّم دائمًا عن النماذج الذهنية، ليستقيم التحليل.

إلى هذا الحدّ، لم نتطرَّق، لا من بعيد ولا من قريب، إلى مقاصد الشرع أو إلى الخلافة. لو كانت الدولة المنتظِمة كلُّها عدلاً وعمراناً - وهو لم يحصل أبداً - لكانت دولة عقلية ليس إلاّ، لأنها تضع الناموس فوق الشرع. حتى لو حقّقت العدل والعمران مع إحلال الشريعة المحل اللائق بها، لأصبحت دولة شرعية عادلة ولبقيت بعيدة عن مرتبة الخلافة، لأنّ الخلافة لا تقوم إلاّ إذا كان الإيعاز وجدانياً.

عندئذ، يستبعد مبدئياً أن يتصالح الفقيه مع دولة التنظيمات: إن بقي فيها ظلم - وهذا هو الواقع - فإنه يرفضها؛ إن كانت عدلاً كلُّها دون أن تجعل من الشرع مصدر تشريعها، فإنه ينتقدها؛ إن كانت عادلة شرعية، فإنه يتحمّلها - في انتظار المعجزة التي تحيلها إلى خلافة بتغيير الطبيعة البشرية.

هكذا، لم يطرأ في العمق أي تغيير على موقف الفقيه تجاه الدولة، الموقف الذي أوضحناه في الفصل السابق. لم يزَل متشبِّثاً بطُوبَى الخلافة، بل زاد عليها طوبَى الإمامة الشرعية. كان يتمنّى تحقيق مقاصد الشريعة فأصبح يتمنّى تطبيق قواعدها الحرفية. تعمّقت وتعقّدت طوبوية الفقيه، فابتعد أكثر عن الظروف الفكرية الملائمة لتنظير العلاقة الواقعية بين الدولة والأفراد. لم نجد نظرية الدولة، بمعنًى محدَّد، في الفكر السياسي التقليدي، ولم نجدها كذلك عند مؤلِّفي عهد النهضة[15]. بل يمكن القول إن فكر هؤلاء أبعد عن الواقع من التفكير القديم. وقد يكون هذا هو السرّ في **اكتشافات** ابن خلدون المتوالِية وفي عدم القدرة على تجاوزه.

---

(15) نعني المؤلِّفين الأُصَلاء، لا التراجمة. والفرق بينهم نسبي بالطبع.

نصل الآن إلى جوهر القضية. هل غيَّرت دولة التنظيمات، المبنيّة على المنفعة كما يتبيَّنها العقل البشري، نظرة إلى الفرد العربي إلى السلطة؟ هل جعلته يرَى فيها تجسيماً للإرادة العامة وتجسيداً للأخلاق كما يقول هيغل بعد ماكيافيلي؟ بعبارة أُخرَى، هل جدّت في عهد التنظيمات ظروف مؤاتية لنشأة نظرية الدولة، باعتبارها (أي الدولة) منبع القيم الخُلُقية ومجال تربية النوع الإنساني حيث يرتفع من رِقّ الشهوات إلى حرّية العقل؟

الجواب على السؤال هو النفي بالتأكيد.

وليس السبب الحقيقي هو موقف الفقهاء السلبي، كما يتبادر إلى الذهن، لأنّ ذلك الموقف ذاته نابع عن واقع. فما هو الواقع إذن؟

إنّ مفهوم المنفعة العمومية، ركيزة دولة التنظيمات، قد قرَّب بلا شكّ السلطة السياسية من المجتمع الإنتاجي. أصبحت الدولة تتظاهر بأنها لا تعدو أن تكون أداة في خدمة المنتِجين، حيث أنها تضمن لهم الأمن والعدل، تكافئ النافع وتعاقب المسيء، تصرف الضرائب في تجهيز البلاد بالطُّرُق والموانئ... إلى آخِر التبريرات الليبيرالية المعروفة. كلُّ هذا قرّب بين الدولة كجهاز سلطوي وبين الإنسان المنتِج. لا جدال في أنّ هذه الظاهرة هي ما يفصل جوهرياً دولة التنظيمات عن السلطنة التي سبقتها. إلاّ أنّ التقريب المذكور مثَّل وجهاً واحداً من أوْجُه الواقع. كانت المجتمَعات العربية التي عرفت فعلاً الإصلاح محكومة بأقلّية تتميَّز عن الأغلبية الخاضعة لها باللغة والجنس وحتى بالعقيدة. من هذه الوِجهة لم يقع تغيير بالنسبة للعهد المملوكي. إنّ الفصم الذي ذكرناه في فصل سابق قد ترمّم

بعض الشيء في الميدان الاقتصادي، لكنه تأكّد في الميدان الاجتماعي والثقافي، في ميدان السُّلوك والقِيَم. من المعلوم أنّ الحركة الوطنية لم ترَ في دولة التنظيمات مزاياها الإدارية والاقتصادية بقدْر ما رأت فيها سلطة الأجنبي المتسلِّط. صحيح أنّ بعض الزعماء في الشام تحالفوا مع الغرب ضدّ السلطان العثماني وأنّ بعضهم الآخَر في مصر تحالَف مع الثاني ضدّ الأول حسب ما كانت تقتضيه الظروف والأحوال، لكنّ السلوك الغالب في البلاد العربية التي مرّت بتجربة إصلاحية عميقة كان يتميَّز بكثير من الحذر تجاه الإدارة الجديدة لأنها كانت افرنجية أو متفرنجة، أي مفصولة عن عادات الأهالي.

رغم الإصلاح والعدل النسبي والنموّ العمراني المهمّ. لم تنغمس الدولة في المجتمع، لم تتّحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقي. لم ينفَكّ الفرد يربط علاقاته الحقيقية في نطاق **الأُمّة** وهي الرابطة الوجدانية، خارج الدولة، أي الرابطة السياسية. تغير جهاز الإدارة والتنظيم والقمع (دولة المجتمع المدني حسب التعبير الهيغلي)، لكن تجربة الفرد مع ذلك الجهاز لم تتبدَّل.

لا نستغرب إذن إذا لاحظنا أنّ **الإصلاح**، أثناء مرحلتَي عهد التنظيمات، لم يعنِ أبداً **الصلاح**. يشير الأول إلى الجهاز الذي يخدم الحاكم، فيما أنّ الثاني يهم الفرد وبالتالي الأُمّة المكوَّنة من الأفراد المؤمنين. هكذا فسّر الفقهاء الأمور للناس وهكذا رآها الجمهور. لهذا السبب امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة من الأجانب بالحركة السَّلَفية التي كانت تهدف قبل كلّ شيء إلى إرجاع الشريعة إلى مركز التسيير. في بعض الظروف الخاصة

كالتي عاشها المغرب بعد إخفاق المقاومة المسلّحة لم تمثّل السلَفية والوطنية إلاّ وجهين لحركة واحدة. لكن في الظروف العادية، هناك فرق في الأهداف. كما ميَّزنا بين السلَفية والليبرالية مع تداخُل المذهبين في تفكير مُصلِحي القرن التاسع عشر، كذلك يجب التمييز، في مرحلة لاحقة بين الوطنية ذات الأهداف السياسية القريبة - تعويض الحكام الأجانب بحكام أهليين - وبين السلفية ذات الأهداف العقائدية البعيدة - فرض الشريعة كمصدر وحيد للتشريع[16]. في ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة. كان من المحتمل، بل من المتوقَّع، أن تُبدِع الوطنية نظرية دولة تختلف تماماً عن نظرة الفقهاء إلى السلطة، إلاّ أنّ استئثار الأجانب بالحكم، أي استمرار النمط المملوكي، دفعها إلى تبَنِّي النظرة السلَفية[17] بكاملها. إنّ الباحثين الذين درسوا الحركات الوطنية القطرية لا يجدون بُداً، لِما يتعرَّضون لأفكارها ومذاهبها السياسية، من ترديد الشُّروح الفقهية حول شروط الإمامة الشرعية[18]. ومن نافل القول التنبيه على أنّ الإمامة الشرعية التي

---

(16) نعني مرة أخرَى، التمييز بين النظريات لا بين الشخصيات. قد تكون شخصية واحدة سلَفية ووطنية كعلاّل الفاسي في المغرب والثعالبي في تونس... غير أنّ هذا لا ينفي جدوَى التمييز المنهجي.

(17) لا ترتبط السلفية بالمذهب السُّني وحده، بل تلتقي فيها كلُّ المذاهب، من سُنّية وإباضية وزيدية واثنا عشرية.

(18) انظر المراجع التالية:
علاّل الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، القاهرة 1948.
علي مراد. الإصلاح الإسلامي في الجزائر (بالفرنسية)، 1967. =

كانت طُوبَى والحكم بين أيدي مسلمين، أضحَت طوبَى من نوع مضعَّف لمّا عادت السلطة الحقيقية بين أيدي إفرنج أو متفرنجين يدّعون العدل ويقولون أنهم لا يحتاجون إلى شرع منزل. تجددت كلّ الظروف الخارجية. لكن الوجدان لم يتبدّل، فبقي الوطنيون أوفياء لتصوُّر الإمارة الشرعية.

إننا نجد لهذا الوفاء سبباً واقعياً وهو أنّ الوطنيين لم يقتربوا أبداً من آليات الدولة المنتظِمة ولم يتعرّفوا عليها. كانوا منغمسين في المجتمع يعايشون أزماته ويعاينون انحطاطه. لم يتمثّلوا واقع الدولة في حين أنّهم كانوا يعرفون بدِقّة واقع المجتمع. لذا، لجأوا إلى الحلّ التقليدي وتصوَّروا الدولة كما أن يجب أن تكون لتلبّي مطالب ضحايا البُؤس والحرمان. وها النقطة المهمّة: نفهم لماذا لم يبدع الوطنيون نظرية دولة، لكن هذا لا يغيِّر شيئاً من النتيجة وهي أنّ الدولة بقيت سراً محجوباً عنهم. كيف يفهمونها، كيف ينظُرونها وهم لا يعاينونها ولا يلمسونها؟

كانت الطوبَى في الماضي نتيجة واقع سياسي مُرّ، وفي نفس الوقت محاولة اعتزاله وتصوّر نمط مناقض له. هذا ما رأيناه في فصل سابق. في العهد الحديث، أُصلحت أداة الدولة، تحسَّنت الأحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية وظلّ المجتمع تعِساً. فعبرت الوطنية عن تعاسة جديدة

= مالكم كير. أفكار محمد عبده ورشيد رضا السياسية والفقهية (بالإنجليزية) لوسن أنجلس 1966.
جان جومبي. تفسير المنار (بالفرنسية)، باريس 1954.

خاصة بالظروف المستحدَثة كما عبَّر الفقهاء من قبل عن تعاسة تشبهها مادة وتختلف عنها صورة وتعبيراً. عندئذ، نفهم سرّ تجاوب الفريقين، وكون نظرة الوطنيين إلى الحياة العامّة لم تتعدَّ طوبَى الإمارة الشرعية. في كلا الحالتين نجد تخارجاً في الذهن وتلازماً في الواقع بين سلطة القهر وحُلم الحرية والمساواة.

قد تساءلنا في فصل سابق: إذا نظرنا إلى الأشياء من زاوية معيَّنة، ألم يحقّ لنا أن نقول إنّ طوبَى الخلافة قد كرّست الحكم السلطاني إذ ربطت التغيير بمعجزة لا يمكن التنبُّؤ بوقوعها. والآن نتساءل، رغم ما يبدو في التساؤل من تجَنٍّ غير مقصود: ألم يعمل تشبُّث الوطنيين بطوبَى الإمارة الشرعية، بكيفية غير مباشِرة وبدون شكّ غير مرغوب فيها، على تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية "عادلة" تأمر فتُطاع لأنها تؤمِّن الناس وتنظِّم شؤونهم الدنيوية؟ ألم يعمل تجاهل واقع الدولة، أية دولة، على استمرار التجربة التقليدية، تجربة فصم السياسة عن الإنتاج، والدولة عن المجتمع، والتاريخ عن القيمة؟

نطرح السؤال في صيغة أدَقّ: تُذكِّرنا الطوبَى، من خلال هيمنة الواقع المُرّ المتهافت، بما هو لازم عقلاً على الإنسان، لكي لا ينسَى أن يكون إنساناً، أي أن يثور باستمرار على ما في نفسه من حيوانية. بَيْد أنّ هذا لا يصحّ إلاّ إذا عُرِفت الطُوبَى بأنها طوبَى. إنّ نبوغ ابن خلدون الفقيه المؤرِّخ الحكيم يتلخّص في هذه النقطة بالذات عند نقده للفلاسفة المسلمين. إذا لم تُعرَف الطوبَى بصفتها طوبَى، بصفتها دعوَى موجّهة للإنسانية جمعاء وللتاريخ كحركة تامّة كاملة، فإنها تحجب الواقع وتصبح بذلك وسيلة لتكريسه عن طريق

تجاهله وتركه على حاله[19]. كلما حجبت الطوبَى النظر إلى واقع السلطة، أعاقت ظهور نظرية الدولة.

اعتنقت الحركة الوطنية في الأقطار العربية، كفكر سياسي، طوبَى الفقهاء دون أن تعِي أنها طوبَى. فأشاحت بوجهها عن كلّ نظرية موضوعية في مسألة الدولة. ففقهاء العهد الوطني متخلِّفون عن فقهاء عهد السلطنة والمفكرون الوطنيون متخلِّفون، في مسائل السلطة، عن مُعاصريهم الفقهاء.

(19) فتصبح أدلوجة.

الفصل السادس

النظرية وواقع الدولة العربية القائمة

لو كان هدفنا مما حدّدناه لأنفسنا لوجب علينا أن نتعرّض في هذا المقام إلى اجتماعيات الدول العربية القائمة. لن نصِف إذن بإسهاب الوضع الحاضر. لقد ألفتنا نظر القارئ إلى بعض جوانب الموضوع عندما تكلّمنا في بحث مستقِلّ عن اجتماعيات الحرية، لأنّ التفكير في الحرّية هو بالأساس تفكير في الدولة والمجتمع. نذكِّر فقط بالنتيجة التي توصّلنا إليها، وهي أنّ العلم الذي يبحث في اجتماعيات الدولة، علم السياسات، مهجور في مجموع البلاد العربية وأنّ ما أُنجز من دراسات في هذا المجال تمّ في إطار معاهد أجنبية. قلنا إنّ الحصار المضروب على السياسيات الموضوعية يشكّل في حدّ ذاته مؤشّراً على ضعف حرية المواطن. السؤال هو: هل يدلّ ضعف مؤشّر الحرية الفردية على أنّ الدولة قوية؟

إنّ الدعاية الرسمية تحتضن المنطق الصوَري وتؤكّد على أنّ بناء دولة منيعة هو شغلها الشاغل. وبقدْر ما تكون الدولة حديثة التأسيس بقدْر ما تكون الدعاية على ضرورة ترسيخ قواعدها وتقويتها. فيطالب الفرد بكلّ التضحيات، المادية والأدبية، خاصة تلك التي تَمَسُّ حرّيته. نلاحظ بالفعل، حتى في تعاليق الصحفيين أنه كلّما صودرت حريات الفرد وصفت الدولة بالقوة والجبروت.

هذا هو الظاهر. والحقيقة؟

نسجّل، بادئ ذي بدء، أنّ التشديد على ضرورة تقوية الدولة باستمرار دليل على أنها ضعيفة باستمرار. إذا لم يقنع هذا الدليل الجدَلي القارئ، فما عليه إلاّ أن يلقي نظرة على السياسة الخارجية ليتأكّد من نفس النتيجة، لأنّ المَحَكّ الحقيقي لصلابة أية دولة يكمن في علاقاتها مع الخارج[1]. إنّ جميع الدارسين الموضوعيين متّفقون مع الباحث التونسي هشام جعيط حيث يقول: "إنّ الدولة العربية ما زالت لا عقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، مرتكزة على العصبيات والعلاقات العشائرية، على بُنية عتيقة للشخصية"[2].

هنا، لا بدّ من التنويه بتمييز مهمّ تهدينا إليه نظرية الدولة كما عرضناها في فصل سابق. لا تنحَلُّ الدولة كلّية في الجهاز. إذا تجاهلنا التمييز المذكور سقطنا في الخلط واللبس. قد يكون الجهاز قوياً، متطوّراً، ورغم ذلك تكون الدولة ضعيفة متخلّفة. لنتذكّر عهد التنظيمات، خاصة في المرحلة الثانية عندما أصبحت عجلات الحكم بين أيدي الأجانب. لقد أدخلوا تحسينات من كلّ نوع على الجهاز حتى أصبح أقوَى مما كان عليه في أيِّ وقت مضَى. ومع ذلك هل يستطيع أحد أن يقول إنّ دولة كرومر في مصر أو دولة

---

(1) قال هيغل إنّ ألمانيا غير موجودة كدولة في بداية القرن الماضي لأنَّ صوتها كان غير مسموع في الجوقة الأوروبية انظر XIX، ص 39.

(2) VII، ص 79. يخصِّص جعيط بحثه لتونس، لكن نتائجه قابلة للتعميم ما دامت العناصر الموروثة عن الماضي، والتي يبني عليها تحليلاته، مشتركة بين جميع سكان البلاد العربية. وكتاب جعيط من أهمّ ما أنجز في مجال النفسانية الجموعية العربية.

ليوطي في المغرب كانت قوية، بل يحُقُّ التساؤل: هل كانت هناك دولة بالمعنَى الذي حدّدناه سابقاً؟ ونفس الملاحظة تصحّ على الدولة المعاصرة: إنّ جهازها قويّ متطوِّر، بل هو القطاع الأكثر تطوُّراً في الغالب، ومع ذلك يبقَى على وجودها كدولة بالمعنَى الصحيح، في كثير من الكيانات العربية وحتى الكبيرة منها، موضوع شكٍّ وتساؤل.

منذ أن بدأ التفكير في مسائل السياسة والباحثون ينوِّهون بأهمّية العنصر الأدبي بجانب العنصر المادي. لذا، أوحَى أفلاطون بتوجيه التعليم، حبّذ روسُّو تأسيس دين مدني، ولاحظ ابن خلدون وماكيافيلي أنّ الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة على قوة العصبية. يستعمل الباحثون اليوم كلمة أدلوجة لنفس الغرض. فيمكن القول أنه لا دولة حقيقية بدون أدلوجة دولوية[3]. لا نعني الدعاية الفجّة التي تردّد في كلّ حين منجزات النظام، الحقيقية والمزعومة؛ هذه مفروضة من فوق في حين أنّ الأدلوجة هي ما يستوعبه المُواطن ويترجمه بعد حين إلى ولاء. فيعطي بذلك ركيزة معنوية قوية للدولة. الأدلوجة هي الوجه الأدبي للجهاز. تستطيع وسائل الإعلام أن تبلْوِر الأدلوجة، لكن لا يمكن أن تخلقها من لا شيء. لكي تتكوّن أدلوجة دولوية لا بدّ من وجود قدْر معيَّن من الإجماع العاطفي، الوجداني، الفكري بين المواطنين. وهذا الإجماع هو وليد التاريخ، وفي نفس الوقت، تعبير عن مصلحة حالية. هنا، نلمح مجالاً أوسع من الدولة، حيث أنّ العنصرين المذكورين: التاريخي الموروث والاقتصادي الحالي، يكوِّنان أساسَ كلِ مجتمع، مهما كان مداره

---

(3) نسبة إلى دولة بالمعنى المحدّد هنا.

وحجمه. بَيْد أنّ النقطة التي تهمُّنا هي أنّ الأدلوجة الدولوية عقيدة وُجدانية وليست شعاراً فقط، إنها الوجه المعنوي، إن لم نقُل الوجه الحقيقي، للدولة. في بعض الأحيان، قد يكون جهاز ولا تكون دولة[4]. ما هو السبيل لفهم دور الأدلوجة؟ السبيل الوحيد هو النظرية. إنّ النظرية وحدها تُوضح أنّ الدولة، والدولة الحديثة بخاصة، ذات وجهين: وجه مادي قمعي، ووجه أدبي تأديبي حسب تعبير غرامشي[5]. الوجه الثاني هو ما نعينه بالأدلوجة الدولوية.

قد يتساءل القارئ: وما حكم الطوبَى، بين الأدلوجة والنظرية؟ الطوبَى، في استعمالنا المحدَّد للكلمة، هو تخيُّل نظام أفضل خارج الدولة القائمة وضداً عليها. تكون إذن أدلوجة حرية وتحرير، وبالتالي أدلوجة دولة مستقبلية، لكن لا يمكن أن تكون أدلوجة دولة قائمة. بل حيثما وجدت فوجودها دليل ضمني على أنّ الدولة التي تحتضنها ضعيفة، ينقصها تبرير أدلوجي يستوعبه الأفراد ليجعلوا منه قانونهم الوجداني. لقد رأينا في الدولة السلطانية جهازاً قمعياً صرفاً يتساكن مع طوبَى المدينة الفاضلة وطوبَى الخلافة، دون أن يتوفّر له أدلوجة تبريرية تخلق إجماعاً وتكسبه ولاءَ الأفراد. كان المفروض في الفقهاء أن يمُدُّوا السلطة القائمة بالتبريرات اللازمة، إلاّ أنهم كانوا مرتبطين بفكرة الخلافة. نعم، قالوا للناس: أطيعوا

---

(4) لا يقال هذا تمييز بين الدولة والأُمّة. ينظر كثير من الناس إلى الدولة وكأنها جهاز قمعي فقط، ويسمّون ما عداه أُمّة. لكنهم يمنعون بذلك على أنفسهم فهم حقيقة قوة وضعف الجهاز. عندما ينهار، أثناء ثورة، يتعجّبون ولا يدركون الأسباب.

(5) XVIII، ص 358.

أُولي الأمر منكم، لكن قالوا للناس من قبل: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، ولم يتبيَّنوا أبداً سبل التوفيق إذا تناقض الأمران، علماً بأنّ التناقض هو القاعدة في حياة المؤمنين. لذا، لم تظهر أدلوجة، وبالأحرَى لم تتبَلْوَر نظرية الدولة.

تدور تساؤلاتنا في الفصول السابقة، بالدرجة الأُولَى، حول الوجه الأدبي للدولة، دون الوجه المادّي. لم نتكلّم طويلاً على سبيل تقوية الجهاز: البيروقراطية الحكومية المدنية والعسكرية، البيروقراطيات الخصوصية التي تسيِّر الأندية والأحزاب والنقابات والجمعيات المهنية. هذا هو بالذات مجال علم السياسات: كلّ بحث في هذا المجال يجري، من قريب أو من بعيد، على درجة بقرطة الحياة العمومية والخصوصية تحت عناوين مختلِفة - إنماء سياسي، عقلنة، مشارَكة، تحديث. . . - مستعارة كلّها، مباشَرة أو بواسطة، من ماكس ڤيبر. أننا وضعنا هذا المجال بين قوسين لنركّز النقاش على قضية الشرعية، حسب التعبير الڤيبري، وهي قضية يطرحها ابن خلدون في ثوب آخَر. إننا لا نقيِّم قوة أو ضعف الدولة بالنظر إلى جهازها، بل إلى أدلوجتها. بعبارة أُخرَى، إننا نتساءل: هل الدولة القائمة حالياً تعبِّر عن نشأة مجتمع سياسي أم لا؟[6] بما أنّ مفهوم المجتمع السياسي يستلزم مفهومين محوَريّين: الشرعية

---

(6) إذ نطرح هذا السؤال: إننا لا نقرر مسبَقًا أفضلية المجتمع السياسي. من حقّ أيّ فرد أن يرَى في المجتمع السياسي انحطاطًا بالنسبة للإنسان. لكن ما دمنا نبحث في موضوع سياسي فلا بدّ من التعامُل مع المفهوم المتضمَّن فيه. لا محلّ هنا للميول الفردانية الروحانية والمجتمع السياسي علماني بالتعريف.

والإجماع، لا بدّ، للإجابة، أن نبحث في الذهنيات والسلوك، بل في الأجهزة التوجيهية والتأديبية[7]. إنّ مَن يبهره الجهاز القمعي قد يحكم على السؤال بالتفاهة ويقول: الدولة اليوم هي الجهاز، كلّ ما سواه سطحي، لا يفيد البحث فيه. هذا حكم صحيح في حدود ما ولقد طبّقناه في الحكم على التحليل الفلسفي. لكن، من جهة أُخرَى، كلّ مَن يتأمل أحوال الدولة، حالاً ومستقبلاً، يدرك بسهولة أنّ الجهاز وحده لا يضمن الاستقرار في عالَم تتعدّد فيه النزاعات العقائدية، وتتحارب فيه الدول بالأجهزة وبغيرها، بل تعتمد فيه على الضغط النفساني والنقد الأدلوجي أكثر مما على الحرب الساخنة. كلّ دولة لا تملك أدلوجة تضمن درجة مناسبة من ولاء وإجماع مواطنيها لا محالة مهزومة.

تساؤلنا إذن هو حول الذهن والسلوك، وبالتالي، حول موقف الفرد من الدولة بكلّ مظاهرها. من هنا جاء بحثنا عن عُمق ما ورثناه من تجربة الماضي. واتّضح لنا أنّ الدولة العصرية لا يمكن أن تعود رمز مجتمع سياسي إلاّ إذا أوجدت أدلوجة دولوية.

هل هذا الشرط متوفّر لدينا اليوم؟

إذا ألقينا نظرة على مجال الأفكار السياسية وجدنا أفكاراً موروثة وأُخرَى مستحدَثة.

إرثنا هو إرث الدولة السلطانية على المستوَيين: التنظيري والفكري. باعتراف الجميع، كانت السلطنة دولة القهر والسطو

---

(7) يستعمل العنف للزجر والتأديب كما يُستعمَل للقمع، لكن الهدف مختلِف.

والاستغلال. فلم تكن تستوجب ولاء الفرد الذي كان يتولّى عوضها الأمة والعشيرة. كانت معزولة عملياً ومرفوضة ذهنياً، حيث كان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة، أي الدولة الفُضْلَى. الإرث إذن هو الفصل بين القيمة والأخلاق من جهة وبين الواقع والدولة القهرية من جهة ثانية. في نظر الفرد، لا تزاوُج مطلَقاً بين القدرة وبين الحقّ. لكن، عندما يتعلّق الأمر بالدولة، هل تتحقق القدرة في غياب كل حق؟ هذا السؤال هو الباعث على نظرية الدولة، وهو سؤال لم يُطرَح في نطاق، وبسبب، الدولة السلطانية[8]. كلُّ مفكِّر جدّي يقول: الدولة، قبل كلّ شيء، جهاز قمعي. ويتّفق في هذا التعريف مَن يرَى فيها تنظيماً لازماً دائماً لبني البشر، ومَن يرَى فيها مرحلة محدَّدة على درب تقدُّم الإنسانية، مرحلة تقدَّر بعشرات القرون. إنّ المفكِّر الإسلامي يقول أيضاً إنّ للدولة دولة الإنسان الحيواني. بِمَ يتميَّز إذن عن سواه؟ يتميَّز أولاً: بقوله إنّ للفرد العاقل الحقّ في أن ينجو بنفسه وأنّ له القدرة على تحقيق سعادته بمعزل عن غيره؛ ثانياً: بتمثُّله نظاماً أسمَى ينتظر تجسيده فوق الأرض من إلهام ربّاني. هذا موقف مناقض تماماً للموقف الذي أدَّى إلى نظرية الدولة عند ماكيافلي وهيغل، تلك النظرية التي ترفض الحلّ الفرداني لأنه غير ناجح وترفض الطوبَى لأنها متعلِّقة بغير إرادة البشر وتقرر أنّ الحلّ هو في **تأنيس** الدولة، أي النظر إليها كمؤسّسة تربوية تنقل البشر من

---

(8) إلى أيّ حدّ يمكن القول إنّ وجود الدولة السلطانية كان في حدّ ذاته عرقلة في سبيلْ بلْوَرة نظرية الدولة؟ سؤال عويص جدًا. تقدم الفكرة هنا باحتراز شديد.

الحيوانية إلى الإنسية. قد يقال: هذه مقالة لا تقِلُّ طوبَوية عن مقالة الفقهاء، إذ المشروع فاشل لا محالة لأنه ينتهي حتماً بتوظيف الأخلاق لصالح دولة القهر. هذا انتقاد رُفع ضدّ ماكيافلي وهيغل وله ما يبرره نظرياً. لكن، النقطة المطروحة عملية أكثر مما هي نظرية، أولاً: تشييد الدولة الحديثة مرتبط بالنظرية المذكورة. ثانياً، إنّ فصل الأخلاق عن الدولة اعتراف بالهزيمة قبل المحاوَلة، وفيه إطلاق لأيدي المتسلّطين بدون رادع. ثالثاً: إنّ تصوُّر حلّ فرداني خارج الدولة يناقض المفاهيم المهيمنة اليوم على عقول الناس - المبادرة، التقدُّم، النموّ، التطوُّر. . . ـ لا شيء من هذا يتحقّق بدون دولة. إذا قلنا مسبَقاً أنّ الدولة غريبة باستمرار عن القِيَم الأخلاقية، فإنها ستبقَى حتماً كذلك. إذا اعتقد المواطن ذلك منذ نشأته، كيف يمنح للدولة ولاءه، وإذا لم يفعل، كيف تكسب الدولة قوة ومناعة؟

هذه أسئلة تواجهنا بها الممارسة اليومية، لكنها لا تتّضح في ذهننا إلاّ حينما ننطلق من نظرية مكتمِلة، أمّا إذا بقينا سجناء النظرة[9] الموروثة عن الحكم والسياسة، فإننا لا نتصوّر حتى كيفية طرحها.

هل اندثرت عندنا النظرة الموروثة عن الماضي؟ هل غيّرتها في العمق إصلاحات الجهاز المتوالية منذ قرن؟ هل غيّرتها الأفكار "المستورَدة" من الغرب مثل الليبيرالية، أو الماركسية أو الوجودية؟ من الصعب جداً الرّدّ بالإيجاب على هذه التساؤلات.

لا يجدر بنا أن نرَى المذاهب السياسية الغربية، التي تتبنّاها قطاعات كبيرة أو صغيرة من المجتمع العربي، في حدّ ذاتها، في

(9) نميّز باستمرار بين النظرة إلى الدولة ونظرية الدولة.

صفائها النظري. علينا أن نكشف عن الدور الذي تقوم به داخل المجتمع الذي استعارها. حتى عندما تترجم حرفياً، ويروّجها أجانب أو أفراد هامشيون، رغم هذا فإنها لا تبقَى وفيّة لأُصولها وبيانها، إنها تؤول حسب المقتضيات الزمنية والمكانية الخاصة بالعرب.

لقد ذكرنا في صفحات سابقة بعض جوانب الليبيرالية والماركسية. ننوّه هنا بالنقطة الجوهرية المتعلّقة بمسألة الدولة، وهي أنّ كِلا المذهبين يمثّل طوبَى بالمقارنة بالنظرية، كما أرسَى قواعدها هيغل. طوبوية الليبيرالية واضحة لأنها تضع بين قوسين مسألة العنف لتحدِّد شرعية الدولة بمفهوم المصلحة الجماعية التي تمثّل في رأيها مجموع المصالح الفردية. والدولة الليبيرالية هي، كما قلنا من قبل، إدارة الاقتصاد فقط؛ ليست الدولة بالمعنى الكامل التامّ، بمعنى العنف المنظَّم والمبرَّر في أعين المواطنين. طوبوية الماركسية، لا شكّ فيها أيضاً، رغم أنها أقلّ وضوحاً لأنها تتسبب كلّياً للمجتمع الشيوعي المقبل، فلا تتعارض مع نظرة واقعية إلى الدولة الحالية، دولة العنف والاستغلال الطبقيين. مهما يكن من أمر الليبيرالية والماركسية في ذاتهما، فإنهما عندما تنتشران في المجتمع العربي تكتسبان بالضرورة حلة طوبوية مكثّفة، لأنهما تتلبّسان بذهنية معتادة منذ زمن طويل على انتظار الدولة الفُضْلَى وعلى هجران التنظيم السياسي القائم. بما أنّ التجربة العربية في المجال الحكومي لم تتغيّر، فإنّ هذا الواقع يفرض على القارئ أن يفهم المذهبين معاً على ضوء تعالي الدولة فوق المجتمع وانفصال القيمة عن الواقع. ماذا يقول المذهبين؟ الأوّل: إنّ الدولة الشرقية استبدادية، وهي لذلك سبب تأخُّر البلاد العربية الإسلامية؛ والثاني: إنّ الدولة

بالتعريف دولة طبقة مستغلّة، إقطاعية ثم بورجوازية. التحليلان معاً يعمّقان في الوجدان الهوّة بين الحاكم والمحكوم. بين عالَم السياسة، مجال العنف والاستغلال، وعالم الإنتاج، مجال الإبداع والقيمة. إننا لا نقول إن التحليلين غير صحيحين، كل واحد في مستواه، حيث أننا رددنا منذ بداية هذا البحث أنّ الفقهاء المسلمين ركبوا نفس الطريق ولم يزيغوا عنها أبداً. إنما نريد أن نؤكّد على نتيجة اجتماعية خطيرة: إنّ الطوبَى الإسلامية - انتظار عودة الخلافة بإلهام ربّاني - أظهرت فصم الدولة عن المجتمع بمظهر طبيعي لا مفرّ منه، وبذلك أقعد الفقهاء عن البحث عن وسائلَ علمية لتوحيدهما؛ كذلك الطوبَى الليبرالية، وبعدها الماركسية، أضْفَتا على نفس الفصم حلّة العِلْمية فبقي الناس على تشاؤمهم التقليدي، لا ينتظرون من الدولة سوَى القمع والاستغلال، حتى تتحقق الدولة الليبرالية المنتجة العلمية حيث تتكلف فقط بالأمن، أو تتحقق الدولة الشيوعية المنحلّة في إدارة الأشياء. نعم، قد تقود الطوبَى، الموروثة والمستورَدة، في ظروف مؤاتية إلى الثورة، إلى نقض الكيان القائم؛ لكن، في الظروف العادية، وهي الغالبة، تقف حاجزاً على طريق إدراك الواقع وبَلْوَرة نظرية الدولة إذا لم يعِ المرء أنّ الطوبَى طوبَى.

هكذا نفهم أنّ دور الطوبَى، في الماضي والحاضر. ليست عقبة بذاتها، بل هي شرط الوعي بضرورة التغيير، إلاّ أنه يجب إدراكها كطوبَى، أي كبرنامج عمل مطروح على الإنسان كإنسان، على النوع البشري في سيرورته التاريخية الطويلة[10]. هذا النقد اللازم، لم ينجزه العرب، قديماً وحديثاً. وانعدام النقد هو سبب

(10) القضية متعلقة بالمدة الزمنية التي يُناط بها تحقيق البرنامج.

ضمور نظرية الدولة. قد يقال: أوَليست الماركسية نقداً جذرياً لمفهوم الطوبَى؟ صحيح، كانت الماركسية نقدية، في مهدها وفي زمنها، أمّا في غير تلك الظروف، وبخاصة في البلاد العربية، فإنها قد عملت كعقيدة غير نقدية[11].

إنّ نقيض نظرية الدولة هي الفوضوية. لنقُل كلمة مُوجَزة على هذا المذهب، ليست الفوضوية مذهباً قائماً بنفسه ومستقلاً عن المذاهب الأُخرَى، بل يلتصق بالليبيرالية والماركسية وبكلّ حركة مهدوية[12]. حيثما وجدنا تصوُّراً مستقبَلياً لمجتمع كامل حُرّ متجانس منتِج متقدِّم، يكفي أن نذهب بالمقدّمات والنتائج إلى أقصَى مدَى، أن نطالب بتحقيقها في الحال تبعاً لإرادة الإنسان الفرد، لكي ندخل منطق الفوضوية: يعني تقديم الحال على المآل، والفرد على المجتمع، والحرية على التنظيم، والاستهلاك على الإنتاج. لقد رأينا ستورت مِيل، الليبرالي النفعي المتطرِّف، يتلاقَى في كثير من مواقفه مع الفوضوية[13]. لقد قيل إنّ لينين، الماركسي المتشدِّد، انحاز في كتابه **الدولة والثورة** إلى آراء فوضوية، من المعلوم أنّ حركات عديدة أرادت أن تطبّق حرفياً ما جاء في الإنجيل فحاولت تحطيم جهاز الدولة لتؤسس **مجتمعات مثالية** على نمط جماعة الحواريين. ومن الملاحَظ أنّ الحركة ا لفوضوية الحديثة تغلغلت بخاصة في

---

(11) حاولت مرارًا أن أوضِح هذه الفكرة، التي أُولِيها أهمّية كبرَى. انظر التميز بين الماركسية الموضوعية والماركسية الذاتية في (الأيديولوجيا العربية المعاصرة)، وبين ماركسية التحليل وماركسية العمل في (العرب والفكر التاريخي).

(12) المهدوية، أية حركة تنتظر رجوع المهدي وهي طوبَى مكتّفة.

(13) انظر بحثنا حول مفهوم الحرية، ص 43.

إيطاليا وإسبانيا وأنّ عدداً من رؤسائها كانوا من روسيا، وكلّها بلاد ذات ثقافة مشحونة بالقيم الدينية المسيحية. هذه مؤشّرات على أنّ الفوضوية تنشأ عملياً من ميل المذاهب الأُخرَى إلى التطرُّف. وهذا ما نجده أيضاً في الوطن العربي.

لم تؤثّر الحركة الفوضوية الحديثة مباشرة في المفكرين العرب[14] لأسباب غير مدروسة حتى الآن. بَيْد أنّ الوجودية السارترية، المترجَمة إلى العربية بعد الخمسينات، تُبدي ملامح فوضوية ظاهرة في مواقفها الأخلاقية والسياسية. أهمّ من ذلك، أنّ الإرث الثقافي الإسلامي، والنظام العشائري والحِرفي القائم في مناطق واسعة من الوطن العربي، يحملان في كنههما بعض مكوِّنات السلوك الفوضوي. بالفعل، نلاحظ صعوبة تغلغل التنظيم، كيف ما كانت أدلوجته وأهدافه المكشوفة، في خلايا المجتمع وفي نفسانية الفرد العربيين. لا جدال في أنّ السبب القريب اجتماعي - نوعية **الشريحة** التي تحاول الأحزاب في الغالب تنظيمها - لكن، وراء ذلك السبب نتلمّس عند التحليل سلوكاً موروثاً يجسِّد ذهنية مرتبطة بالطوبَى المتفشِّية في الفكر الإسلامي.

لنلخِّص الآن الملاحظات السابقة حول دور المذاهب الغربية الحديثة في الوعي السياسي العربي. كما أنّ إصلاحات عهد التنظيمات غيَّرت جهاز الدولة وأعطته نفوذاً مضاعَفاً دون أن تغيِّر شيئاً من الفجوة الفاصلة بين ذلك الجهاز وبين المجتمع - بل يمكن القول إنّ الفجوة ازدادت عمقاً واتّساعاً -، كذلك إنّ المذاهب

---

(14) باستثناء محاولة الكاتب الفرنسي دانيال غِيران مع الحركة الوطنية الجزائرية.

الغربية، من ليبرالية وماركسية ووجودية[15]، التي انتشرت بين المثقّفين العرب لم تهيِّئ أرضية لتجاوُز الفجوة المذكورة ولا حتى لإدراكها إدراكاً صحيحاً موضوعياً، لأنها عمقت في الواقع الفردانية والطوبوية الموروثتين عن الفكر التقليدي. لا يُجدي هنا إلصاق المسؤولية بأشخاص أو بمذاهب لأنّ السبب الحقيقي يكمن في سلوك موروث لم يتغيّر بالقدْر الكافي.

تلوّنت المذاهب الغربية، عند انتشارها في الوطن العربي، بالطُوبَى التقليدية التي ترَى في الدولة عالَم القهر والاستعباد، التي تتحمّلها على مضَض، متحيِّنة الفرص لتقويضها في انتظار الدولة الفُضْلَى. ما زالت تجربتنا هي التساكن، المشحون بالبغضاء والخوف والاحتقار، بين الخنوع والطّوبَى، بين الدولة والحرية؛ تجربة لا توفِّر أرضية ملائمة للبحث بجدّ عن سُبُل موضوعية لتجسيد الحرية في الدولة. بهذه المناسبة، يمكن لنا أن نجيب عن سؤال يُطرَح كثيراً: لماذا لم تتغلّب الليبيرالية على السلَفية في القرن الماضي والماركسية على السَلَفية الجديدة في الوقت الحاضر؟ الجواب في رأينا واضح: إنّ الليبيرالية والماركسية، كما تؤثران في المحيط العربي لا كما يجب أن تكونا في حقيقتهما، لا تمثلان العلم والموضوعية بقدْر ما تمثلان نوعين من الطوبَى، وهل يمكن أن تتغلّب طوبَى على أُخرَى أقدم وأشمل وأعمق وأعرق منها؟[16].

---

(15) انظر قولنا عن الوجودية في البحث حول مفهوم الحرية، ص 69-70. من الواضح أنّ الوجودية، إذ تنفي دور التاريخ والمجتمع والذكرَى في تحديد أفعال الأفراد، باعتبارهم أحرارًا طُلَقاء، تميل إلى نوع من الفردانية المتطرفة الفوضوية.

(16) أكبر دليل على ما تقول اجتهادات الرئيس الليبي معمّر القذافي،=

هناك عوامل تتسبب لا في ضعف أو قوة جهاز الدولة وحسب، بل أيضاً في وجود أو انعدام أدلوجة - شرعية أهدافها وإجماع المواطنين حولها - تلك العوامل جغرافية، واجتماعية، واقتصادية، واستراتيجية... من الواضح أنّ الكلام على الذهنيات غير كافٍ. إنّ ضعف الدولة، يسبب انعدام الشرعية، وهو ضعف يواكبه بالضرورة تضاعف القمع، لا يفسّره فقط تخلُّف ذهنية القادة وسطحية التنظيمات. هذا واضح.

إلاّ أننا اخترنا التركيز على الجانب الذهني، لأنّ مَهمَّتنا في هذا البحث هو تحليل المفاهيم. لا بدّ إذن من تحديد مجال الدراسة بدقة لكي لا تُرمَى بالنقص فيما لم تتعرّض له عن قصد.

إنّ تحليل المفاهيم خطو أوّلية للكشف عن سُبُل تحقيق الأهداف. يستجلي ما يتخارج منها وما يتلازم. وليس، على أية حال، سبيل التنبُّؤ بما سيحدث. إنّ مَن يحلل المفاهيم لا يقول في استنتاجاته: هذا ما هو قائم اليوم وذاك ما سيقع غداً أو بعد غدٍ؛

= الذي يسرد جميع حيثيات النظام الأمثَل. ويقول: "إنّ كافّة الأنظمة السياسية في العالَم الآن هي نتيجة صراع أدوات الحكم على السلطة صراعًا سلميًا أو مسلّحًا كصراع الطبقات أو الطوائف أو القبائل أو الأحزاب أو الأفراد ونتيجته دائمًا فوز أداة حكم: فرد أو جماعة أو حزب أو طبقة وهزيمة الديمقراطية الحقيقية". (الكتاب الأخضر، ص 4). إنّ المؤلّف لا يقول سوَى ما قاله الفقهاء من سنّيِّين وغيرهم منذ البداية. يقرر: لا حكم إلاّ للشعب، كما كان الأقدمون يقررون: لا حكم إلّا الله. الجواب دائمًا هو: كيف؟ فلا يرُدُّ أحد ردًا مقنِعًا.

وإنما يقول: إذا حضر هذا امتنع ذاك، أو إذا استهدفتَ هذا عليك أن تتوسّط بذاك. يقف التحليل عند هذا الحدّ ولا يتجاوزه أبداً. أمّا التحقيق فإنه يأتي زيادة.

نلخّص الآن استنتاجات التحليلات السابقة في الرسم البياني التالي:

نظرية الدولة

أخلاقيات	اجتماعيات
شرعية	عقلنة
إجماع	بيروقراطية

الإرث الإسلامي

خلافة	ملك
طوبَى	سلطنة
دين	دنيا

مفاهيم

فرد	مجتمع
حرية	تاريخ
قيمة	واقع

نعلّق على الرسم بالملاحظات التالية:

- لا تنحصر الدولة، حسب النظرية، في الجهاز.

- الدولة، يعني المجتمع السياسي، مبنية على أدلوجة وعلى جهاز. تجسد الأدلوجة مفهومَي الشرعية والإجماع؛ يتكوّن الجهاز من البيروقراطية المدنية (**القلم**) والعسكرية (**السيف**).

- أخلاقيات الدولة هي تحليل الأدلوجة، أي شروط تحقيق الشرعية والإجماع.

اجتماعيات الدولة هي وصف عملية تكوّن البيروقراطية، أي دراسة حركة العقلنة.

- نظرية الدولة هي التحليل المزدوج لأخلاقيات واجتماعيات الدولة.

هذا فيما يخصّ التحليل العامّ، أما فيما يتعلّق بالإرث الذي انحدر إليها من العصور السابقة، نقول:

- أظهرت لنا الدراسة أنّ ما نسمّيه خطأً بالدولة الإسلامية هو تساكن السلطنة كواقع والخلافة (أو الإمامة الشرعية) كطوبَى. يعني التساكن أن العنصرين يتحاذيان، كل واحد مستقلّ عن الآخر، مخالف له، وفي نفس الوقت يمثل شرط وجوده. التساكن، بهذه الصفة، يتنافَى مع أدلوجة دولة[17] تجسّد شرعية السلطة وتكرّس إجماع المواطنين.

وفيما يتعلّق بالمفاهيم نقول:

---

(17) نذكر أنّ الأدلوجة هنا لا تعني الدعاية.

- إنّ تحليل هذا التساكُن في التجربة السياسية الإسلامية يكشف عن تخارُج المفاهيم على مستوَى الواقع وعن تلازمها على مستوَى النظرية. في التجربة، تخارُج بين الممارسة والأخلاق، بين التاريخ والقيمة، بين الجهاز وحرية الأفراد. لكن، نظرياً، لا تنشأ الدولة بالمعنى التامّ إلاّ إذا تلازمت هذه المفاهيم كلُّها. بعبارة أُخرَى: لقد اتّضح لدينا أنّ السلوك الذي ورثه الفرد العربي لا يوافق كيان دول حديثة، في حين أنّ تكوين مجتمع سياسي يستلزم إيجاد نظرية دولة؛ أمّا العقلنة - تجديد الجهاز- فلا تولِّد بالضرورة لا نظرية ولا أدلوجة دولة.

تشير التحليلات السابقة كلها إلى خلاصة واحدة، إلى ما يمكن تسميته بالمعادلة الجوهرية في علم السياسة، وهي ربط الأخلاق باجتماعيات الدولة.

إنّ الواقعية الفَجّة التي تقول إنّ الدولة لا تعني سوَى أداة القمع تُخفِق في بناء نظرية؛ والطوبَى، وليدة الواقعية وحليفتها، تُخفِق بالقدْر ذاته[18]. رأينا هيغل يفنِّد فلسفة الأنوار والنظرة المسيحية لأنّ المذهبين يضعان بين قوسين الدولة القائمة. بَيْد أنه لا يبرر الدولة القائمة بقدْر ما يفرض عليها دور التهذيب والتأنيس،

---

(18) يقول أنطونيو غرامشي: "إنّ واقعية سياسية متطرِّفة، وبالتالي سطحية آلية، كثيرًا ما تقود إلى القول: إنّ على رجل الدولة أن يعمل فقط في نطاق الواقع القائم، أن يهتمّ فقط بما هو كائن وأن يهمل كلِّية ما يجب أن يكون. وهو قول يعني أنّ على رجل الدولة أن ينظر إلى أبعَدَ من أرنبة أنفه." XVIII، ص 374.

وهو دور يفضّل أصحاب السلطة أن يُعفوْا منه نهائياً. رأينا ابن خلدون يُوضح أنّ المدينة الفاضلة تستلزم أن يكون الإنسان عاقلاً لا يحتاج إلى وازع خارجي، وأنّ الخلافة تستلزم إلهاماً ربانياً. فيحكم على جميع الدول بأنها مبنية على القهر والاستغلال، لكنه رغم واقعيته وتشاؤمه يعترف بأنّ أيّة دولة قُدِّر لها أن تعمّر لا بدّ أنها اعتمدت بنسب متفاوتة على العصبية والنظام والشرع: كلّ دولة قائمة على العصبية القبلية وحدها دون عصبية دينية ضعيفة، وبالتالي عابرة مهمنا تحلّت بالجبروت لأنّ الاعتماد على القوة وحدها ضعف لا يُرأب. رأينا ڤيبر يشدِّد على أنّ الدولة العصرية هي بالأساس نظام بيروقراطي تتجسّد فيه العقلانية الحديثة، لكنه في نفس الوقت يشدِّد على الشرعية، على الولاء الذي يمنحه الفرد للدولة. يتكلم هيغل عن الأخلاق، ابن خلدون عن الدين، ڤيبر عن الشرعية، - ونجِد مصطلَحات أُخرَى عند مفكّرين آخَرين: دين مدني عند هوبس وروسُّو، أدلوجة سياسية عند ماركس وإنجلس، أسطورة عند سوريل... - كلّ المفكّرين السياسيين، الواقعيين والمثاليين، يتّفقون على المعادلة التالية: الدولة الحَقّ اجتماع وأخلاق، قوة وإقناع؛ يتّفقون جميعاً على القواعد التالية:

- لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدّي في أخلاقية الدولة.
- إذا لم تجسِّد الدولة الأخلاق بقيت ضعيفة.
- إضفاء الأخلاق على دولة القهر والاستغلال غُبن.
- تحرير الدولة من ثقل الأخلاق حكم عليها بالانقراض.

هذه هي الدروس التي تشير علينا بها النظرية. والنظرية، كما قلنا، لا تتعدَّى الإشارة ولا تزوِّدنا بمعرفة سُبُل تحقيق ما تشير علينا

به. لو كان ذلك ممكناً لَما بقيت مشكلة الدولة مطروحة منذ آلاف السنين. إلاّ أنّ تاريخ بَلْوَرة النظرية يلقِّننا درساً غير تافِه: طالَما أمسك المرء بطرَفَي المعادَلة، بأخلاقية الدولة وباجتماعياتها، فإنه يعمل على تهذيبها؛ ومتى تخلّى عن الأخلاق ساعد على توحُّشها. كلّما تخارجت الواقعية والطوبَوية تركّزت السلطانية، وكلّما تقاربت وامتزجت اتّجهت الدولة نحو الشرعية.

أوَليست الفردانية نتيجة الاستبداد؟

أوَليست الطوبوية رفيقة السلطانية؟

أوَليس اليأس من تأنيس الدولة إقرار بدوام القهر والاستغلال؟

هذه تساؤلات تُرغمنا على طرحها نظرية الدولة، في حالة وجودها عند المفكِّرين الواقعيِّين، وفي حالة انعدامها عند المفكِّرين الطوبَويِّين.

الفصل السابع

المفارَقة الحالية

كان التخطيط الأوّلي لهذه الدراسة يقضي بتحليل مفهوم العقلانية وينشره مع البحثَين حول الحرية والدولة لنمسك بجميع العلاقات الجدلية الرابطة بين المفاهيم الثلاثة، وكلّ ذلك في نطاق تعييني لا تجريدي. إلاّ أنه تبيَّن أنّ مفهوم العقلانية يستوجب بما يكتنفه من الْتباسات ومغالَطات، بحثاً طويلاً مفصَّلاً. فقررنا تأجيله إلى فرصة أُخرَى.

لقد ذكرنا أنّ العقلانية مرتبطة بظاهرة البيروقراطية في تحليلات ماكس ڤيبر؛ وقلنا بالمناسبة أنّ هذا الأخير استوحَى كثيراً من أفكاره من ملاحَظات متفرّقة جاءت في بُحوث ماركس التاريخية والاقتصادية. لذا، عندما نستعمل مفهوم العقلانية في الاجتماعيات والسياسيات، علينا أن نتذكر أنّ المفهوم:

- أولاً، مرتبط بنموّ تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الأُوروبيين.
- ثانياً، مجسَّد في التنظيم الاجتماعي وفي السُلوك الفردي.
- ثالثاً، مفصول عن الأخلاقيات.

إنّ الفيلسوف الكلاسي، من أفلاطون إلى روسّو، يمزج

الصحيح بالأفضل لأنه يضع هدفه الأسمَى في عالَم الغيب، فيعود كلّ سبيل يُوصل إلى الهدف صحيحاً في نظره من الوجهة العقلية المجرّدة، وقيّماً من الوجهة الأخلاقية. عندما ننتقل من الفلسفة إلى العلم الموضوعي، إننا نستغني بالضرورة عن الهدف الأخلاقي، فتعود طريق العقل هي كلّ طريق موصلة حتماً إلى الهدف، أياً كان ذلك الهدف.

إنّ طريق البرهان في الرياضيات هو الطريق السويّ المؤدِّي إلى النتيجة المتوَخّاة، مهما كانت: تستغل مثلاً قوانين الحركة لتسهيل المواصلات ولتنمية وسائل الفتك. في الحالتين معاً يستعمل العقل. إذن، يمكن القول إنّ العالِم الطبيعي يبحث عن صُوَر حلول العقل في الطبيعة بعد الفصل المبدئي بين سُبُل التطبيق والأهداف الأخلاقية السامية التي تترك مسؤولية البحث فيها للفيلسوف المتخصِّص في الغيبيات.

بَيْد أنّ حلول العقل في الطبيعة هو من فعل الإنسان. إنّ النشاط البشري هو الذي يميِّز بين الهدف والوسيلة: ينكشف حلول العقل للإنسان عندما يوظِّف نواميس الطبيعة لتحقيق هدف يحدِّده زمنياً ومكانياً. من المعلوم أنّ الإنسان بدأ تعلُّمه بملاحظة حركة الإجرام العلوية البعيدة عن تأثيره؛ إلاّ أنّ مفهوم العقل لم يتبَلْوَر إلاّ بعد أن شرع الإنسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع من الطبيعة. وكلّما اتّسع نطاق تدخُلاته: في الزراعة، في حمل الأثقال، في الطبّ والبيطرة، في المِلاحة، في الحرب...، ازداد دقّة مفهوم العقل والعقلانية. هذا واضح في تاريخ الحركة العلمية. وكما أنّ المفهوم **الأخلاقي للعقل** لم يتبلْوَر عند حكماء اليونان إلاّ بعد مرور عشرات

القرون من التقدُّم الحضاري، كذلك لم يتّضح المفهوم **الطبيعي للعقل** إلاّ بعد تطوُّر طويل، ذلك الذي انتهَى في القرنين الثالث والرابع عشر، بعد أن تداخَل العالَم الإسلامي في أوْج حضارته وأوروبا الغربية في بداية نهضتها من الغيبوبة الوسيطية[1]. لا عجب إذا لاحظنا أنّ المفهوم **الاجتماعي للعقلانية** لم يتبلَوَر إلاّ في أواسط القرن الماضي، رغم أنّ التطوُّرات الاجتماعية التي تسبَّبت في توضيحه قد بدأت تؤثِّر في المجتمع الغربي مع بُزوغ فجر النهضة.

إذا حلّ العقل في الطبيعة من جراء النشاط الإنساني، فلا مانع من حلوله في المجتمع بمجرّد تَوْق الإنسان إلى تغيير التنظيمات المحيطة به. في الواقع بدأ التغيير بكيفية غير مباشَرة في الميدان العسكري. كان علم الاستراتيجية أول علم وظَّف العقل البرهاني لأغراض إنسانية. إلاّ أنّ الميدان العسكري يبدو بعيداً عن المجتمع لأنّ أغراضه هدّامة. فرغم تطوُّر علم الحرب عند الصينيين واليونانيين والرومان، ورغم إحيائه في عهد النهضة، فإنه لم يكشف عن مفهوم العقلانية إلاّ في القرن الثامن عشر[2].

الميدان الثاني، الذي وُظِّف فيه العقل لأغراض اجتماعية، هو ميدان التجارة. من هنا دور الطبقة التجارية، ولهذا السبب تكلَّم المؤرِّخون عن ثورة تجارية في القرنين الثالث والرابع عشر في

---

(1) كان رمز هذا التداخل هو فلسفة ابن رُشد.

(2) نوّه إنجلس في عدة مناسَبات بالدور الإيجابي الذي لعبته فنون الحرب في تقدُّم العلم والمجتمع.

أوروبا الغربية[3]. إنّ ربط التجارية بالعقلانية سهل الإدراك: تستعمل التجارة النقد، والنقد مجزَّأ، والتجزئة هي أصل الحساب. نلاحظ هذه العلاقة في تاريخ اليونان وعند العرب المسلمين، لذلك كان الحساب اكتشافاً إغريقياً والجبر اكتشافاً عربياً. لكنّ الظاهرة الجديدة في أوروبا الغربية، ابتداءً من القرن الرابع عشر، هي انتشار التقنيات الحسابية في التعامُل التجاري بكيفية متنامية كمّاً وكيفاً، ثم انتقالها من الدائرة التجارية الضيّقة إلى الدائرة الاجتماعية العامّة، من المتجَر إلى الدير والضيعة، من المدينة إلى الريف. فأثّرت تلك التقنيات في كلّ مظاهر النشاط الإنساني: التجاري، الصناعي، الزراعي؛ الإداري الحكومي. تكوّن علم خاصّ، يُعنَى بتطبيق الحساب على التسيير والإدارة. يريد شيخ الدير أن يعرف بالضبط مداخيله ومصاريفه أسبوعياً، وشهرياً، وسنوياً؛ كذلك ناظر الضيعة وربُّ العائلة الأرستقراطية، ونقيب الحرفة، وأخيراً بالطبع صاحب السلطة العُليا. تقدِّر كلّ ثروة، من أي نوع كانت، بالنقود، أي بالأعداد، فتمكن المقارنة بينها وبين أيّ نوع آخَر من الثروة، كما يمكن توقُّع العوائد والأرباح.

تمثّل هذه الظروف الاجتماعية والذهنية الأرضية المؤاتية لنشأة علم الاقتصاد الذي هو علم تحويل القيمة الاستهلاكية إلى قيمة تبادُلية، أي تحويل مجموع الثروة الجماعية إلى أرقام ليتأتّى تقدير الإنتاج والادّخار والفائض. إنّ نُشوء الاقتصاد الحديث مرتبط بتكوُّن

---

(3) انظر: ر. س. لوبز: الثورة التجارية في القرون الوُسطَى. نيوجرزي 1971.

طبقة متخصِّصة في ضبط الحسابات ويغزو التقنيات الحسابية، المتولِّدة أولاً في نطاق التجارة، مجال الإنتاج العامّ. هذه عملية بطيئة، بدأت من النهضة الأوروبية وما زلنا نراها اليوم تغزو أطراف المعمور.

إذا نظرنا إليها من الزاوية الاقتصادية رأينا فيها قبل كلّ شيء انتشار النظام الرأسمالي، وتحويل الثروة العينية إلى رأسمال نقدي يدُرّ ربحاً معيَّناً. إذا كان الرأسمال والربح مقدَّرَين فقط كانت الثروة نائمة، إذا تحقّق الربح نقداً رُسملت الثروة، أي أصبحت نشيطة. يمكن أن نسمّي العملية كلّها **رسملة**. إذا نظرنا إليها من زاوية القائمين بها، جماعة الحيسوبيين، رأينا فيها قبل كلّ شيء تكوُّن طبقة تجارية وُسطَى - بُورجوازية - وسمّيناها عملية **برجزة**. التعبير الأول خاصّ بالاقتصاديين والثاني بالمؤرِّخين. أمّا ماركس فإنه استعمل التعبيرين معاً. إذا نظرنا إلى العملية من زاوية شمولية قلنا إنها تمثّل حلول العقلانية، كما يفهمها علماء الطبيعة، في مجال الإنتاج، وأطلقنا عليها اسم **العقلنة**. وأخيراً إذا نظرنا إليها من زاوية الجماعة التي تعقلن العمل الاجتماعي، تكلّمنا عن بيروقراطية حديثة. كان هذا هو منحَى ماكس ڤيبر الذي عمَّم أوصاف ماركس الاقتصادية وتحليلات المؤرِّخين الفرنسيين المعاصرين له[4].

نفهم الآن سبب تهافُت علماء الاجتماع والسياسة على مفهوم العقلانية - حلول العقل في تنظيم وسلوك - لأنه وسيلة موضوعية

---

(4) من المعلوم أنّ ماركس استخرج مفهوم الثورة البورجوازية، وبالتالي صراع الطبقات، من أعمال المؤرِّخين الرومانسيين مثل فرانسوا كيزو، وأدولف تيير، وأغسطين تييري.

للحكم على مجتمع معيَّن بالمقارنة مع المجتمع الغربي. المجتمع الغربي هو الذي استوعب القوانين العقلية البسيطة، التي بُنِي عليها علما الحساب والهندسة[5]، في التنظيمات (الجيش، الوظيف، الاقتصاد، التعليم...) ثم في السلوك، لأنّ الفرد الذي يلقَّن القواعد ذاتها في المدرسة، في المعمل، في المتجر، في الجيش، في الوظيف، يتعوّد عليها إلى حدّ الاجتياف فينظم حياته العائلية حسب مقتضَياتها. تتعوّد عينه وأُذُنه على قواعد التناسُب الهندسي فيتكوَّن لديه ذوق خاصّ نلاحظ تأثيره في المعمار، في الهندسة، في الموسيقَى، في الرسم[6]. إذا اصطلحنا على أنّ المجتمع الذي يتحلّى بهذه الصفات هو المجتمع **الحديث** توفّرت لدينا معايير موضوعية نقدّر بها حداثة أي مجتمع كان. من هنا أهمّية دراسة البيروقراطية - الحكومية والمؤسّسوية[7] - في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الأوروبية.

لقد قلنا إنّ ظهور البيروقراطية في مجتمع ما له دلالة لأنه يرمز إلى تحقيق:

- موضوعية الدولة التي تفصل عن ذات السلطان.
- موضوعية القانون الذي يفصل عن ذات القاضي أو الوليّ.
- موضوعية المسطرة القضائية التي تفصل عن ذات المتقاضي.

---

(5) العلوم البرهانية، حسب تعبير ابن خلدون.

(6) لا يوجد تطابق زمني بين عقلنه كل هذه المستوَيات.

(7) المتعلّقة بالمؤسسات الاقتصادية الخاصة.

- إمكانية التنبُّؤ بسلوك السلطان والوليّ والقاضي وكلّ من له نفوذ.

هذه هي شروط العقلنة. في إطار ظروف معيَّنة، يعرف المرء مسبَقاً النتيجة، فيمكن أن يكيّف الوسائل مع الأهداف المحدَّدة.

واجهت نظرية ڤيبر حول البيروقراطية اعتراضات كثيرة[8]. ربط البعض نشأتها في العهد الحديث بأحوال خاصة ببروسيا وروسيا، بدور الجيش في هاتين الدولتين، بسياسة التوسُّع والتعمير في مناطق واسعة - البلطيق، سيبريا. شكّ البعض في تلازم البيروقراطية والاقتصاد الرأسمالي متّخذين كمثال البلاد الأنجلوسكسونية المتقدمة اقتصادياً والتي تكاد تجهل النظام البيروقراطي في القرنين الثامن والتاسع عشر[9]. ولاحظ فريق ثالث أنّ البيروقراطية ليست في كلّ الأحوال حافزاً على العقلنة والتقدم والاقتصاد، عندما تتجاوز حداً معيَّناً فإنها تعود في خدمة ذاتها بدون اعتبار لمصلحة السكان... هذه اعتراضات وجيهة. مع ذلك، يجب أن نتذكّر أنّ ڤيبر ينفي مبدئياً العلاقات الحتمية. لا يقول إنّ البيروقراطية هي سبب تحديث المجتمع، إنه يُوضح فقط علاقة محتمَلة بين مفهومَين مجرّدين، هما العقلانية والبيروقراطية، بدون أن ينفي إمكانية ربط علاقات مع مفاهيمَ أُخرَى ودون أن يُلِحَّ على أنّ الواقع يطابق تماماً المفهوم. في هذه الحدود، يبدو من الصعب رفض كلّ علاقة بين الدولة الحديثة

---

(8) انظر ماكس ڤيبر، مجموعة مقالات جمعها دنيس رونغ، برنيتس هول، 1970. مقال رونغ ص 32-36؛ مقال بيتر. بلاو، ص 141-145.

(9) لا يعني ضعف البيروقراطية الحكومية ضعف بيروقراطية المؤسسات الخاصّة.

وبين عملية العقلنة ونشأة البيروقراطية كأداة تحقيق تلك العقلنة.

وما القول بالنسبة للوطن العربي؟

بدأ الاهتمام بهذه النقطة في السنوات الأخيرة، فأنجزت دراسات تمهيدية حول البيروقراطية في مصر ولبنان[10]. كان الهدف منها تقييم مدَى حداثة المجتمعين بالنظر إلى مدَى تطابُق طبقة الموظَّفين مع المفهوم الڤيبري، وكانت النتيجة في كِلا الحالتين أنّ البيروقراطية القائمة لا تجسِّد العقلانية بقدْر ما تحافظ على العلاقات الموروثة. ما زال الناس ينظرون إلى الوظيف العمومي كهبة لا كخدمة. ما زالت العلاقات بين الموظَّفين علاقات إحسان وولاء. ما زال العامل في تحديد حجم الوظيف هو الحاجة الاجتماعية التي تنمو مع الضغط السكاني، في مصر، أو مع ضرورة المحافظة على التوازن الطائفي، في لبنان، بدون الْتفات إلى المردود المنتظَر من التوظيف. لذا، لم تتحقّق موضوعية القانون والدولة والمسطرة، ولم يتوحّد سلوك الموظَّفين إلى حدٍّ يمكن معه التنبُّؤ: ما زال سلوك كل موظَّف مرتبِطاً بذاته وبشخصيّة من يحاوره في شأن خدمة معيَّنة. إنّ الدراسات المنجَزة حتى الآن قد أثبتت في عين أصحابها صحة مقولة بكيفية عكسية: لا حداثة في المجتمع المصري واللبناني، وبالتالي لا علاقة في بيروقراطية البلدين[11].

---

(10) انظر مانفرد هاليرن، سياسات التطوُّر الاجتماعي، برينسطن 1963، ص 340-348.

(11) استندت في هذه النقطة على بحوث، لم تُطبَع بعد، قُدِّمت في إطار مناظرة "استراتيجية التنمية في العالم العربي" نظّمها معهد البلاد النامية، بجامعة لوفان الجديدة، بإشراف الدكتور بشارة خضر.

تمثّل الدراسات المذكورة خطوة أُولَى، يشعر القارئ أنها في حاجة إلى تنقيح، إلى مراجعة الإشكالية، إلى مناقشة بعض الاستنتاجات. علاوة على ذلك، هل يمكن الحكم على البيروقراطية العربية بدراسة بلَدَين تدلّ القرائن على أنهما يمثّلان الاستثناء لا القاعدة؟ الاتّجاه سليم لأنه بداية تأسيس علم السياسة في الوطن العربي، لكن لا بدّ من تنويع الأسئلة ووجهات النظر. من الضروري دراسة حجم، تنظيم، سلوك، قِيَم بيروقراطية كلّ بلد عربي، بما فيها الوظيف المدني، الجيش، إدارة المؤسسات، الجمعيات النقابية والمهنية. من الضروري كذلك وضع هذه البحوث في إطار علاقات قِيَم التقليد بقِيَم الحداثة أولاً، وثانياً في إطار علاقة النفوذ الشخصي المباشر بالنفوذ عن طريق التنظيم.

لا يتأتّى تأسيس السياسات العربية بدون دراسة موضوعية للمؤسسات في الإطار المحدّد أعلاه. إنّ البحوث المقترَحة تمكّننا وحدها بالتوصل إلى نمذجة موضوعية للأنظمة العربية. عندما نميِّز في الساحة العربية بين أنظمة رجعية وثورية، جمهورية ومَلَكية، معتدلة ومتطرّفة، ليبرالية واشتراكية، منحازة وغير منحازة، إننا نعتمد على مؤشّرات ظاهرية: الدساتير، الأداليج السياسية، البيانات الرسمية، التصريحات الإذاعية، الانتماءات الاجتماعية والمهنية... وهذه ظواهر قد تستر، أكثر مما تكشف، البُنَى الكامنة في المجتمعات العربية. وبما أننا لا ندرك بما يميِّز في العمق بين مختلَف الأنظمة العربية، فإننا، بالتالي، لا ندرك ما يجمع بينها. إذا تكاثرت وتنوّعت وتعمّقت البحوث المقترَحة، فإنها ستتيح لنا الفرصة للقيام بنمذجة الدول القائمة على أُسُس موضوعية، سيتّضح لنا ما يميِّز بعضها عن بعض وما يجمع بينها سيتحدَّد لدينا موضوعياً

ما هو محلّي وما هو قومي، وهكذا، سنهتدي ربما إلى تصوُّر الدولة الواحدة الجامعة.

هذه ملاحظات سريعة حول اجتماعيات الدول العربية، حول المفهوم المؤسس لعلم السياسة ـ العقلانية ـ وطرق حلوله في المجتمع. لنرجع الآن إلى علاقة هذا المفهوم بالمفهومين الآخرين: الحرية والدولة.

إذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوّى إلاّ بإقامة بيروقراطية عصرية تُجسِّد العقلانية الاجتماعية، كذلك لا ينضج الفكر السياسي في أيّ مجتمع كان إلاّ بعد أن يتمثَّل بجد المفاهيم الثلاثة - الحرية، الدولة، العقلانية - في آن واحد.

إنّ الفكر العربي المعاصر يجعل التأمُّل في الحرية من شأن الفلسفة الماورائية الأخلاقية، والتأمُّل في العقل من شأن فلسفة العلوم، والتأمُّل في الدولة من شأن الأدلوجة السياسية. يتولَّد هذا التخصُّص من واقع اجتماعي تتساكن فيه الدولة والفرد كعنصرين متقابلين متعارضين؛ وفي نفس الوقت يتسبَّب في الانعزال عن الواقع واليأس من إدراكه.

تثبت لنا النظرية بوضوح أنّ إدراك الواقع الاجتماعي لا يتِمُّ إلاّ بتجاوُز ذلك التساكن، وبالتالي، بتجاوز تخصيص المفاهيم لمجالات اجتماعية وفكرية متباعدة. تثبت النظرية أنّ الحرّية خارج الدولة طوبَى خادعة، وأنّ الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية. السؤال المطروح، في صِيَغ مختلِفة، لكل فكر جدي، هو التالي: كيف الحرية بالدولة والدولة بالحرية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية؟ المطلوب هنا هو التأمُّل بجد وأناة في هذه المتلازمات، لا الإتيان بحلول ناجزة، إذ الاستعجال

طوبوية تفتح الباب إلى الفوضوية، والفوضوية خلاّقة أدبياً، عقيمة سياسياً واجتماعياً. لا جدال في أنّ تحقيق المفاهيم الثلاثة في آنٍ واحد صعب، لكنّ الحكم مسبَقاً باستحالة الأمر يجعله فعلاً من المحال، في حين أنّ وضع هذه الأشياء باستمرار في أمر اليوم، حتى لو لم تتحقّق في أمَد قريب، يعين على تغيير ممارسة السلطة وبالتالي على تغيير كيان الدولة.

هذا صحيح بالنسبة لأية دولة، وهو أصحّ بالنسبة للدول العربية.

نعيش اليوم مفارَقة عجيبة. إنّ الدولة، كأداة توجيهية قمعية استغلالية، موجودة، وتتمتّع بنفوذ كبير أو قليل في جميع البلاد العربية. تبرّر سلطتها منذ عهد التنظيمات بالمنفعة، فتقول إنها تحفّز المجتمع لكي ينتِج، يتقدَّم، ينمو، وإنّ منفعة الفرد قد اندرجت، بفضل رعايتها، تحت المنفعة العمومية. يعتقد بعض الناس أنّ الأهداف المذكورة محقَّقة الآن في الدولة المسمّاة بالاشتراكية. إلاّ أنّ التحليل الموضوعي يظهر بدون لبس إنّ تلك الدولة تتميَّز عن غيرها فقط بكونها أكثر وفاءاً لمنطق **التنظيمات**، كما أوجزناه في صفحات سابقة. هذه المِيزة لا تمنع بالطبع سقوط أداة السلطة من جديد في يد فرد أو جماعة، فتتراجع الدولة من **تنظيمية**، معقلَنة نسبياً، إلى دولة سلطانية مملوكية[12]. في هذه الحال، يُصبح جهاز السلطة وسيلة قمع تستعملها جماعة معيَّنة لتحقيق أهداف خاصة

---

(12) أكان الحكم فرديًا أو حزبيًا، فإننا نجد دائمًا عند التدقيق جماعة، قليلة العدد وملتحمة، تتحكّم في السُّلطة والخيرات. وهي ما كان يسمِّيها ابن خلدون النصاب.

بها، فتتحول البيروقراطية الحكومية إلى مجموعة **أُمناء** على مصالحها والخزينة العمومية إلى بيت مال خاصّ تحت تصرُّفها... إلى آخِر المظاهر التي وصفناها ووصفها غيرنا بإسهاب عند التعرُّض إلى الدولة السلطانية القديمة، والتي يخبرها المواطنون العرب يومياً ويعرفونها حق المعرفة.

بَيْد أنّ هذا الانحدار، المحقَّق هنا والمحتمَل هناك، لا يدلّ على أنّ الدولة العربية لم تتغيَّر، لم تعقلن، وإنّ تنظيمات القرن الماضي والعهد الاستعماري كانت سطحية عابرة. كلا! إنّ البيروقراطية وسيلة فقط: قد تستعمل في صالح الحرية وقد تستعمل لفائدة القمع العنيف، حسب الظروف العامة، حسب حجم ونظام وأخلاقية البيروقراطية ذاتها. إنّ الدولة العربية الحالية متأرجحة بين نمَطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية، بل تبدي في الواقع ملامح النمَطين معاً. يكمن سبب التأرجح في الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني، بين السلطة والنفوذ المادّي أو الأدبي(13)، بين الدولة والفرد، تلك الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة والتي ركّزتها الإدارة الاستعمارية الأجنبية.

أوضحنا في صفحات سابقة أنه كلما انحاز الفرد إلى ذاته وابتعد عن الكيان السياسي، نشأت طوبَى، أي تخيل كيان أفضل تتوحّد فيه أهداف الجماعة وأهداف الفرد. كانت الخلافة طوبَى في العهدين الأُموي والعباسي الأول، وكانت الإمامة الشرعية طوبَى في العهود التالية. فما هي يا تُرَى طوبَى العهد الحالي؟

---

(13) نعني النفوذ، خارج مراكز السلطة، إمّا بالمال وإما بالثقافة، وإما بالشرف الموروث.

لقد ورثنا شذرات من الخلافة والإمامة الشرعية، وتتساكن معها اليوم في مجالنا الفكري طوبويات، أهمّها الماركسية، استوردناها من الغرب. لكنّ الطوبَى المهيمنة نسبياً على الأذهان تمثّل حالياً الدولة العربية الكبرَى. لقد حلَّ في ذهن ووجدان الأفراد، مفهوم العروبة محلّ مفهوم الأُمّة التقليدي. بالعروبة يتعلّق الولاء، فيها تتلخّص الإرادة العامة، في إطارها يُتخيَّل الإنسان الجديد. نستطيع أن نبرهن بيسر وبدقة على التناسب الحاصل بين تصوُّر الخلافة في الماضي، وتصور الدولة العربية الواحدة في الحاضر، لا فيما يتعلّق بالتنظيم وحسب، بل فيما يهمّ الدور الاجتماعي بالنسبة للفرد وللسلطة الإقليمية القائمة[14].

بوجود الطوبَى، تُنزَع الشرعية عن الدول الإقليمية. يوجد ولاء، لكن غير مرتبط بها؛ يوجد إجماع، لكن ليس حولها. في هذه الحال، تنفصل السلطة عن الشرع، القوة عن النفوذ الأدبي. إنّ أوامر الدولة تنفذ، إنّ إنجازات تحقق. تجهّز الدولة الإقليمية البلاد، تعلّم، تشغّل، تنظّم - هذا هو مجال اجتماعيات الدولة - إلاّ أنّ كلّ هذه الإنجازات لا تكسبها ولاءً ولا تنشئ إجماعاً حولها، خاصة إذا كانت دعايتها تعيد باستمرار إلى الذاكرة أنها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرَى. وأين الدولة الإقليمية التي تتولّى جهاراً العزلة والانفصال؟ دعاية الكيان الإقليمي مناهضة لحقيقة وضعه فتدفع الفرد إلى الاستخفاف به. يقول البعض: هذا لغو يلهي

---

(14) هذا التناسب العضوي هو أصل تأرجح بعض المفكّرين بين القومية العربية والأُمَمية الإسلامية. تتغيّر الأسماء ويبقَى نفس التفكير ونفس التباعد عن الواقع وعن نظرية الدولة.

السامعين لكسب الوقت وتركيز السلطة. لكن هل يهتمّ تركيز أية سلطة في غيبة ولاء المواطنين؟

نصل إذن إلى المفارَقة الكبرَى.

لا بدّ لتحقيق الوحدة من جهاز دولة. كلّ عمل وحدوي يقوّي البيروقراطية الإقليمية التي تتبنّاه؛ يقوّي بالضبط الجيش والإدارة والاقتصاد ووسائل الإعلام... لكن، من جهة أُخرَى، يفتقر الكيان الإقليمي إلى أدلوجة عضوية يبرِّر بها وجوده لأنه مرتبط بطوبَى تنفي الشرعية مبدئياً عن جميع الكيانات الإقليمية. مفارقة واقعية مُعاشة، توصَف من حين إلى حين، تقبل أحياناً كقدَر مقدَّر وترفض أحياناً أُخرَى بالقلب واللسان، لكنها لا تعقل أسبابها ونتائجها ليتكشف عن وسائل تجاوزها. ويرجع عدم الإعقال إلى غياب نظرية عامة للدولة.

إنّ المفكرين العرب لا يهتمّون بالدولة القائمة، وبالتالي، لا يرَوْن فائدة في البحث عن السؤال: ما هي الدولة؟ كما كان الفكر الكلاسي يدور حول طوبَى الخلافة. فإنّ الفكر المعاصر يدور حول طوبَويّات مستحدَثة: المجتمع العصري الليبيرالي، المجتمع اللاطبقي الماركسي، المجتمع العربي الاشتراكي الموحّد.

من الواضح أنّ الالتفات إلى نظرية الدولة، بعد طُول إهمال، لن يحُلَّ المفارَقة المذكورة، القائمة على واقع، والتي لا يمكن أن تنفَكَّ إلاّ بفَكّ الواقع. ولعلّ أحد أسباب الإهمال السابق هو شعور لا واعٍ أنّ النظرية قد تركِّز نهائياً الكيانات الإقليمية[15] هل لهذا التخوُّف مبرِّر؟

---

(15) قد يظن بعض القراء المتسرعين أن غرض هذا البحث هو إثبات مشروعية تلك الكيانات، لكن الأمر ليس كذلك.

إنّ نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي بالمعنَى الدقيق، وفي نفس الوقت، لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة، كما أنها تُضعِف الكيان دون أن تضمن، بالمقابل، حرية الفرد. هذه خلاصة تجربة دامت أكثر من ثلاثة عقود ولا أظنّ أنّ أحداً يجادل فيها. إذن، ما الفائدة في التخوُّف من متوقَّع لا يمكن بحال أن يكون أسوَأ من الواقع؟

قد تقوّي نظرية الدولة، مؤقَّتاً، الكيان القائم بإعطائه، لأول مرة في تاريخ التجربة السياسية العربية، الشرعية الضرورية، لكن من المحتمَل جداً أن تهدينا، بالمناسبة، إلى طُرُق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية.

مراجع البحث عن الدولة[1]

- ابن خلدون، **المقدمة**. بيروت؛ دار الكتاب اللبناني، 1967.

- خير الدين التونسي .**أقوَم المسالك لمعرفة أحوال الممالك**. تونس 1977.

- الشاطبي أبو اسحاق .**الاعتصام**. جزآن. القاهرة 1332.

- الفارابي .**آراء أهل المدينة الفاضلة**. بيروت 1959.

- الفاسي، علاّل .**مقاصد الشريعة ومكارمها**، الدار البيضاء 1963.

I- Aristote. **La Politique**. Genève, Gonthier, 1964.

II- Balandier, G. **Anthropologie politique**. Paris, Presses universitaires de France, 1978.

III- Burke, Edmund. **Reflections on the Revolution in France**. Pelican classics, 1968.

IV- Cassirer, Ernest. The myth of the State. Yale university Press. 1946.

V- Chatelet F. **Platon**. Paris,Gallimard, 1965.

VI- Dante, **De Monarchia**. On world government. New York: the library of liberal arts, 1949.

---

(1) لقد أدرجنا لائحة المراجع العربية ضمن لائحة المراجع الإفرنجية لنوحد الترقيم المستعمل في الهوامش.

VII- Djait, Hichem. **La personnalité et le devenir arabo - Islami - ques**. Paris. Editions du Seuil, 1974.

VIII- Duby, Georges. **Guerriers et Paysans**. Paris, Gallimard, 1978.

IX- Ehrenberg, Victor. **The Greek State**. London. Methuen, 1974.

X- Eisenstadt, S. N. **The Political Systems of Empres**. New York, the Free press, 1969.

XI- Engels, Friedrich. L'origine de la famille, de la **propriété privée et de l'Etat**. paris, Editions sociales 1954.

XII- Färäbï. **Arä Ahl al- Madina al- Fadila**. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1959.

XIII- Fäsï, Alläl al -. **Maqäsid al- Sharïa wa Makärimuha**. Casablanca, Maktaba al - Wahda, 1963.

XIV- Fédou, René. **L'Etat au Moyen age**. Paris, Presses universitaires de France, 1971.

XV- Feuerbach, Ludwig. Manifestes philosophiques. Paris, Presses universitaires de France, 1960.

XVI- Fichte. **Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution françaises**. Paris, Payot, 1974.

XVII- Freud, Julien. **Sociologie de Max Weber**, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

XVIII- GIBB, Hamilton. **Studies on the Civillization of Islam**. Boston, Beacon press, 1968.

XIX- Gramsci, Antonio. **Notes sur la politique de Machiavel**. Paris, Gallimard, 1978.

XX- Hegel. **La constitution de l'Allemagne**. Paris, Editions Champ libre, 1974.

XXI- Hegel. **Philosophie du droit**. Paris, Gallimard, 1940.

XXII- Hegel. **Marceaux Choisis**. Paris, Gallimard, 1939.

XXIII- Hegel. **La phénoménologie de l'esprit**. 2 Vol. Paris, Aubier, 1947.

XXIV- Ibn Khaldün, **Al- Muqaddima**. Beyrouth, Där al-

Kitäb al - Lubnänï, 1967.
XXV- Khaïr al - Din. **Aquam al-Masälik** ... Tunis, 1977.
XXVI- Lénine. **L'Etat et la révolution**. Paris, Editions sociales, 1947.
XXVII- Machiavel. **Oeuvers complètes**. Paris, Gallimard, 1952.
XXVIII- Mac Iver, Robert. **The Webb of Government**. New York, Macmillan, 1947.
XXIX- Mahdï Muhsin, **Ibn Khalûn's Philosophy of history**. University of Chicago Press, 1964.
XXX- Maritain, Jaques. **Man and the State**. University of Chicago press, 1951.
XXXI- Marx, Karl. **Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel**. Paris, Costes, 1948.
XXXII- Passerin, d'Entrèves A. **La nation de l'Etat**. Paris, Sirey, 1969.
XXXIII- Popper, Karl. **The open Society and its Enemies**. 2 Vol. New York, Harper Torchbooks, 1963.
XXXIV- Rosenthal, Erwin. **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge University press, 1962.
XXXV- Shätibï. **Al- I'tisäm**. 2 Vol. Le Caire, 1921 1332 H.
XXXVI- Sorel Georges. **Réflexions sur la violence**. Paris, Rivière, 1936.
XXXVII- Spinoza. **Traité de l'autorité politique**. Paris, Gallimard, 1978.
XXXVIII- Weber, Max. (Gerth and Mills édit.) **Essays in sociology**. Oxford University Press, 1958.
XXXIX- Weil, Eric. **Hegel et l'Etat**. Paris, Vrin, 1950

فهرس الأعلام الأعجمية

- آرون، ريمون	- Aron, Raymond
- بلاو، بيتر	- Blau, Peter
- بولانتساس، نيكوس	- Poulantsas, Nicos
- تيير، أدولف	- Thiers, Adolphe
- تييري، أغسطين	- Thierry, Augustin
- جوميه، جان	- Jomier, Jean
- دالانبير	- D'Alembert
- دي تراسي، ديستوت	- De Tracy, Destutt
- ديدرو، ديني	- Diderot, Denis
- روبرتسن - سميث	- Robertson - Smith, W
- روزنتهال، أروين	- Rosenthal, Erwin
- روسو	- Rousseau
- رونغ، دنيس	- Wrong, Dennis
- ريكاردو، دافيد	- Recardo, David
- رينوده، أغسطين	- Renaudet, Augustin
- سان - جوست	- Saint -Just
- سان- سيمون	- Saint - Simon
- سميث ، آدم	- Smith - Adam
- سوريل، جورج	- Sorel, Georges

- غارنيه (ناشر)	- Garnier
- غالميار (ناشر)	- Gallimard
- غرامشي، أنطونيو	- Gramsci, Antonio
- غيران، دنيال	- Guérin, Daniel
- غيزو، فرانسوا	- Guizot, Francois
- فالمي	- Valmy
- فيخته	- Fichte
- فيُورباخ، لودفيغ	- Feurbach, Ludwig
- كرومر	- Cromer, Lord
- كلاوسفيتس	- Clausewitz
- كولبير	- Colbert
- كونت، أوغست	- Comte, Auguste
- كوندياك	- Condillac
- كير، مالكلم	- Kerr, Malcom
- لوبز، روبرت	- Lopez, Robert S.
- لوفان، الجديدة	- Louvain - la - neuve
- لوكاتش، جورج	- Lukacs, Georges
- ليوطي	- Lyautey
- ماركس، كارل	- Marx, Karl
- مِيل، جون ستورت	- Mill, John Stuart
- هالبرن، مانْفرِد	- Halper, Manfred
- هوبِس	- Hobbes
- هيغل	- Hegel
- يينا	- Ienna

الفهرس

عبد الله العروي

مفهوم الدولة

يتفق كل المفكرين السياسيين، الواقعيين والمثاليين، على المعادلة التالية: الدولة الحق اجتماع وأخلاق، قوة وإقناع، يتفقون جميعاً على القواعد التالية:

- لا نظرية حقيقية بدون تفكير جدي في أخلاقية الدولة.
- إذا لم تجسد الدولة الأخلاق بقيت ضعيفة.
- إضفاء الأخلاق على دولة القهر والاستغلال غبن.
- تحرير الدولة من ثقل الأخلاق حكم عليها بالانقراض.

... تثبت النظرية أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، وأن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية. السؤال المطروح هو: كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية؟

المطلوب هو التأمل بجد وأناة في هذه المتلازمات. لا الإتيان بحلول ناجزة. إذ الاستعجال طوبوية تفتح الباب إلى الفوضوية. والفوضوية، إن كانت خلاقة أدبياً، فهي عقيمة سياسياً واجتماعياً.

إن تحقيق المفاهيم الثلاثة في آن واحد صعب. لكن الحكم مسبقاً باستحالة الأمر يجعله فعلاً من المحال.

هذا صحيح بالنسبة لأية دولة. وهو أصح بالنسبة للدول العربية.





الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب 113/5158
markaz@wanadoo.net.ma
cca_casa_bey@yahoo.com